Friedrich Nietzsches Stellung zur Religion.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen Philosophischen Fakultät

der

Universität Leipzig

vorgelegt von

Wahan Ter-Georgian

aus Pirnaut (Brnakoth) Armenien.

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

Halle a. S.
Buchdruckerei von Heinrich John.
1914.

Angenommen von der II. Sektion auf Grund der Gutachten der Herren

Spranger und Volkelt.

Leipzig, den 17. Januar 1914.

Der Procancellar.
Kirchner.

Meiner lieben Mutter
und dem Andenken meines Vaters.

Inhaltsübersicht.

		Seite
I.	Nietzsches Persönlichkeit und religiöse Entwicklung . .	7
II.	Erkenntnistheoretische und metaphysische Voraussetzungen	16
III.	Kunst und Religion	32
IV.	Wissenschaft und Religion	41
V.	Die Zarathustralehre	52
	1. Ethik und Religion	56
	2. Kultur und Religion	70
	Schlußwort	87

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546818_0087

I. Nietzsches Persönlichkeit und religiöse Entwicklung.

Nietzsches Leben und Lehre sind der lebendige Beweis der Wahrheit des Fichteschen Wortes: Was für eine Philosophie man wählt, das hängt davon ab, was für ein Mensch man ist. Nietzsche selbst hat öfters hervorgehoben, wie eng die Philosophie mit der Persönlichkeit zusammenhängt. Ja, er war der Meinung, daß es an dem Philosophen ganz und gar nichts Unpersönliches gibt, und daß jede große Philosophie bisher das „Selbstbekenntnis ihres Urhebers und eine Art ungewollter und unvermerkter mémoires" war (VII, 14, 15). Mihi ipsi scripsi — ist das Begleitwort für seine Werke. Deutlicher hätte Nietzsche nicht aussprechen können, wie eng seine Lehre mit seiner Persönlichkeit verwachsen ist. Wenn er verlangt, daß man ein Buch mit dem Blute seines Herzens schreiben, an seinen eigenen Gedanken verbrennen oder daß „aus eigenem Brande die eigene Lehre kommen" soll (VI, 134) so gilt das vor allem für ihn selbst. Mit Recht nennt ihn A. Riehl den persönlichsten Denker. In der Tat, seine Schriften reden nur von seinen Überwindungen" (III, 3), von seinen Erlebnissen, von seinen größten Hoffnungen und tiefsten Enttäuschungen, von seinen „Freuden und Leidenschaften", von den stillsten Stunden und den sieben Einsamkeiten und Sonnenfinsternissen seiner tragischen Seele.

Ebendarum kann man nur aus Nietzsches Persönlichkeit heraus seine Lehre verstehen, durch den Menschen den Denker erläutern. Nur aus den Grundzügen seiner geistigen Individualität wird auch seine Stellung zur Religion und die Art seiner Religiosität uns klar.

Nietzsche ist eine zarte, ideal gestimmte Seele seltenster Art, eine Ausnahmenatur mit feinem Gefühl für alles Schöne, Erhabene und Vornehme. „Die Vornehmheit war der höchste Punkt, in dem sein persönliches Wesen und seine Lehre sich begegneten",

sagt G. Simmel[1]). Er hat zum ersten Mal die Vornehmheit zu einer ethischen Kategorie erhoben, und in Wirklichkeit war er auch eine sittliche Persönlichkeit, ein seltener Geist von idealer und edler Gesinnung, mit felsenfesten moralischen Grundsätzen. „Alles Illegitime ist wider meine Natur", sagt er selbst; und ein andermal: „Man hat gut reden von aller Art Immoralität, aber sie aushalten können! Zum Beispiel würde ich ein gebrochenes Wort oder einen Mord garnicht aushalten" (XII, 177 f.). Dieser Gottlose, Unabhängige, dieser Freigeist, wie er sich selbst mit Stolz und Genugtuung bezeichnet, sagt einmal: „Ich bin passioniert für die Unabhängigkeit, wahrscheinlich, weil ich die unabhängigste Seele habe". Und dies ist eins von den vielen richtigen und treffenden Urteilen, die über ihn von ihm selber gefallen sind. Er ist ein ehrlicher, rechtschaffener und unerschrockener Wahrheitssucher, der die Wahrheit liebt und die Wahrheit will um jeden Preis, der mit suchender unbefriedigter Seele „dem ewigen Ziele des Schönen, Wahren und Guten entgegen geht" (Biogr. I, 216 f.).

Nietzsche war ein Mensch des Brandschen „Alles oder Nichts", des kategorischen Entweder—Oder, ein redlicher Sucher und Kämpfer, der alles unerbittlich „angreift", weil er es „begreifen" will, der nicht davor zurückschreckt, auch die fürchterlichsten Konsequenzen zu ziehen. Er ist der Freigeist par excellence, der unerschütterlich Alles anzweifelt und zerstört, was seinem „intellektualen Gewissen" widerspricht. Seine Maxime der intellektuellen Rechtschaffenheit lautet: „Nie etwas zurückhalten oder dir verschweigen, was gegen deinen Gedanken gedacht werden kann! Gelobe es dir. Es gehört zur ersten Redlichkeit des Denkens" (IV, 243, XI, 20). In der Tat, mit diesem großen philosophischen Ernst hat Nietzsche jeden Tag seinen Feldzug gegen sich selber geführt und seinem Denkerschicksale das Beste, das Liebste zum Opfer gebracht.

Der ehrliche Wahrheitssucher war auch ein sehnsüchtiger Gottsucher. Eine durch und durch religiöse, seherische Natur war Nietzsche. Ein Dichter, Denker und Seher zugleich. „Diese Triplicität ist das Eigentümliche an seiner philosophischen Individualität"[2]), sagt R. Richter. Mit vollem Recht wird er unter die modernen Propheten gestellt. Er ist ein moderner religiöser Geist, dem das Suchen nach der Wahrheit zur Lebensaufgabe, zur Lebensbestimmung wird und bei dem es eine hervorragend religiöse Färbung und Richtung annimmt. „Denn

[1]) „Deutsche Literaturzeitung" vom 23. Oktober 1897.

[2]) R. Richter: N., sein Leben und sein Werk, 1903. S. 68.

religiös im philosophischen Sinne des Wortes, sagt J. M. Guyau, ist der forschende, denkende, die Wahrheit suchende Mensch“ [1]). Was Nietzsche vom Entwicklungsgange des modernen Menschen sagt, das gilt vor allem für ihn; auch er ist als „religiös bewegtes Kind“ in die Kultur eingetreten; in jungen Lebensjahren haben sich seine religiösen Gefühle zur höchsten Lebhaftigkeit entfaltet, und dann, während er sich der Wissenschaft näherte, sind sie in „abgeschwächte Formen“ übergegangen. Allein er verfiel nicht den Zaubern einer metaphysischen Philosophie (II, 253), sondern wie er eingestandenermaßen aus seinem Willen zur Gesundheit, zum Leben, seine Philosophie machte, so erschafft, erdichtet er aus tiefem Erlösungs- und Freundschaftsbedürfnis seinen „Gott“, seinen Zarathustra-Übermenschen, sein höchstes Ideal, an dem er, wie der Gläubige an seinem Gott, Halt haben kann. Da er an keinen Gott glaubt, so wählt er einen Propheten, Zarathustra, steigert ihn ins Göttliche, um „zu sagen, was er leide“.

Der Freunde harr' ich, Tag und Nacht bereit . . .
Wo bleibt ihr, Freunde? kommt! 's ist Zeit, 's ist Zeit! . . .
Freund Zarathustra kam, der Gast der Gäste!
Nun lacht die Welt, der grause Vorhang riß,
Die Hochzeit kam für Licht und Finsternis . . . . .

Er bedurfte großer „Perspektiven des geistig-sittlichen Lebens“, um dem „Tyrannen-Schmerz“ nicht zu unterliegen. So schuf er sich in seiner „Heimat-Einsamkeit“, sich mit seiner eigenen Stimme unterhaltend, das Idealbild seiner Sehnsucht, die Lichtgestalt Zarathustras als die Verkörperung aller seiner höheren Bestrebungen. Denn sein „Herz sträubt sich zu glauben, daß die Liebe tot sei, es erträgt den Schauder der einsamsten Einsamkeit nicht und zwingt ihn zu reden, als ob er zu zwei wäre“ (X, 224). „Immer Ein mal Eins — das gibt auf die Dauer Zwei“ [2]), heißt es im „Zarathustra“ (VI, 80). So suchte Nietzsche sein „schwerstes Ich“ und fand seine „Selbst-Sucht“ (XII, 269). Zarathustra ist die Versinnlichung seines Freundschaftsideals, eine romantische

---

[1]) M. Guyau: Irreligion der Zukunft, Leipzig. 1910. S. 13.

[2]) Diese Stimmung hat ihren unvergleichlichen Ausdruck im Gedicht „Sils Maria“ gefunden. Es lautet:

Hier saß ich, wartend, wartend, — doch auf Nichts,
Jenseits von Gut und Böse, bald des Lichts
Genießend, bald des Schattens, ganz nur Spiel,
Ganz nur See, ganz Mittag, ganz Zeit, ohne Ziel —
Und Zarathustra ging an mir vorbei . . . . (V, 362, VII, 253.)

Vgl. hierzu: R. M. Meyer: Nietzsche, sein Leben und seine Werke, 1913, S. 484 f.

Selbstverdoppelung. Zarathustra ist Nietzsche selbst, der Übermensch, sozusagen Über-Nietzsche [1]) (VI. 488—489). Nietzsche war sich dieser religiösen Selbststeigerung und Selbstvergöttlichung bewußt. Diese Identifizierung der eigenen Person mit seiner Gottheit kommt unverhohlen im „Ecce homo" zum Ausdruck. Aber schon früh glaubte er, daß er alles gelebt habe, was Zarathustra, Moses, Muhammed, Jesus, Plato usw. bewegte, und daß „in manchen Dingen in ihm erst tief ans Tageslicht komme, was embryonalisch ein paar Jahrtausende brauchte" (XII, 217).

Eine tiefe Religiosität und „strengere und verwöhntere Frömmigkeit waren es, die ihn zu dieser verhängnisvollen Selbstvergöttlichung verleiteten.

Nietzsche hatte, als Kind einer alten frommen Pastorenfamilie, eine streng religiöse Erziehung genossen. Der „kleine Pastor", mit welchem Spitznamen er schon als Schulkind wegen seiner übergroßen Frömmigkeit von Schulkameraden getauft war, hat sich von Kindheit an, bis in die Studienzeit hinein, mit religiösen Kompositionen beschäftigt. „Mit 12 Jahren habe ich Gott in seinem Glanze gesehen", schreibt er viele Jahre später. Wie nahe er der Religion damals gestanden hat, zeigen die Anfangsworte aus dem Tagebuch des 14 jährigen Gymnasiasten vom Jahre 1858: „Ist es doch immer herrlich, die allmähliche Bildung des Verstands und Herzens und hierbei die allmächtige Leitung Gottes zu betrachten (Biogr. I, 16). Als frommer und gläubiger Christ verläßt er am 7. September 1864 das Gymnasium mit einer tief religiös angehauchten Abschiedsansprache (Biogr. I, 194).

Er wendet sich zuerst an den „treuen Gott" und will die warme Empfindung seines Herzens opfern, welches lebhafter als je seine Liebe fühlt. Aus dieser Zeit stammt auch das interessante, an „den unbekannten Gott" gerichtete Gedicht, das mancherlei Anklänge zu dem Liede des Zauberers im „Zarathustra" enthält (VI, 366 f.); es lautet:

Noch einmal, eh' ich weiter ziehe
und meine Blicke vorwärts sende,
heb' ich vereinsamt meine Hände
zu dir empor, zu dem ich fliehe;
dem ich in tiefster Herzenstiefe
Altäre feierlich geweiht,
daß allezeit
mich deine Stimme wiederriefe.

[1]) Lou Andreas-Salomé: Fr. Nietzsche in seinen Werken, 2. Aufl. 1911. S. 23, 232—234, 235—236, 248—249, 259.

Darauf erglüht tief eingeschrieben
das Wort: dem unbekannten Gott!
Sein bin ich, ob ich in der Frevler Rotte
auch bis zur Stunde bin geblieben.
Sein bin ich — und ich fühl' die Schlingen,
die mich im Kampfe darniederziehn,
und, mag ich fliehen,
mich doch zu seinem Dienste zwingen.
Ich will dich kennen, Unbekannter,
du tief in meine Seele Greifender —
mein Leben wie ein Sturm Durchschweifender,
du Unfaßbarer, mir Verwandter;
Ich will dich kennen, selbst dir dienen!

Natürlicherweise sind diese religiösen Klänge und Stimmungen des jungen Herzens nicht zur klaren und selbständigen Religiosität gereift. Von einer freien Durchführung der innerlichen, aus eigenem Gemüt ausströmenden Gefühle kann keine Rede sein. Und dieserart behält er den christlichen Glauben und symbolisiert er das Christentum: „Das Christentum ist wesentlich Herzenssache" heißt es in einem Fragment vom April 1862; „erst wenn es sich in uns verkörpert hat, wenn es Gemüt selbst in uns geworden ist, ist der Mensch wahrer Christ. Die Hauptlehren des Christentums sprechen nur die Grundwahrheiten des menschlichen Herzens aus; sie sind Symbole, wie das Höchste immer nur ein Symbol des noch Höheren sein muß. Durch den Glauben selig werden, heißt nichts als die alte Wahrheit, daß uns das Herz, nicht das Wissen glücklich machen kann" (Biogr. I, 321). Doch in seinen Jugendjahren glaubte er noch, eine vollkommene Harmonie zwischen Wissenschaft und Religion zu finden. Es war ein echt protestantischer Zug seines Geistes — der Überzeugung zu leben, daß das freigeistige Suchen nach Wahrheit, die wissenschaftliche Forschung auch Klarheit über die Religion schaffen würde. Die Liebe zur Wahrheit, meinte Nietzsche, kann sich nicht nur mit der Liebe und mit dem Glauben an Gott vertragen, sondern die zweite profitiert sogar durch die erstere und wird durch sie gestärkt. Die Religion aber ging ihm noch allem vor. Er ordnete sie den Spezialwissenschaften über. Schon im Jahre 1859 verspürt er ein außerordentliches Verlangen, das Wissen, eine Universalbildung zu erwerben. Aber, fügt er gleich hinzu, „über alles Religion, die Grenzveste alles Wissens" (Biogr. I, 126).

Mit der Zeit jedoch geriet dieser Glaube ins Schwanken. Nietzsche begann zu zweifeln. 1862 schreibt er: „Es stehen

noch große Umwälzungen bevor, wenn die Menge erst begriffen hat, daß das ganze Christentum sich auf Annahmen gründet: die Existenz Gottes, die Unsterblichkeit, die Bibelautorität, die Inspiration und anderes werden immer Probleme bleiben; ich habe alles zu leugnen versucht; oh, niederreißen ist leicht, aber aufbauen!" Allein „selbst niederreißen scheint leichter, als es ist", denn „wir sind durch die Eindrücke unserer Kindheit, die Einflüsse unserer Eltern, unserer Erziehung, so in unserem Innersten bestimmt, daß jene tiefgewurzelten Vorurteile sich nicht leicht durch Vernunftgründe oder bloßen Willen hinausreißen lassen". Dazu kommt noch der Zweifel, ob nicht zweitausend Jahre schon die Menschheit durch ein Trugbild irrgeleitet wird und ob nicht schmerzliche Erfahrungen, traurige Ereignisse unser Herz wieder zum alten Kinderglauben zurückführen werden (Biogr. I, 314). Hier ist die gesamte künftige religiöse Skepsis kurz und deutlich zum Ausdruck gebracht. Diese Zeilen aus einer Übergangszeit zeigen, wie heftig er in seinem Glauben erschüttert war, wie tief und unausrottbar der Zweifel in seiner Seele sich eingenistet hatte. Hier läßt sich zweierlei unterscheiden: einerseits die aufsteigende Überzeugung, daß der Glaube vernunft- und wahrheitswidrig ist, und andererseits scheint ihm die Abschaffung der Religion als die unerläßliche Vorbedingung neuer großer Umwälzungen und Fortschritte. Indessen aber steigt der Zweifel auf, ob die Menschheit kraft der Tradition und mit innerlicher Notwendigkeit ihrer Gemütsverfassung nicht wieder zu dem alten Kinderglauben zurückgeführt wird. Der alte Glaube und die neue Überzeugung stehen sich schroff gegenüber und lassen Nietzsche nicht zum endgültigen Beschlusse kommen. Man merkt aber schon, welchen Weg er einschlagen wird, nach der großen Bedeutung, die er der neuen Überzeugung beilegt. Schon der 17 jährige Gymnasiast ist fest überzeugt, daß der Glaube an eine überirdische Welt ein lebens- und kulturfeindlicher „Wahn" ist, der „die Menschengeister in eine falsche Stellung zur irdischen Welt gebracht" hat und daß die Menschheit „in sich den Anfang, die Mitte, das Ende der Religionen" trägt (Biogr. I, 321).

So sehr auch das Herz an dem „alten, treuen Gott" hängt, aus theoretischen sowohl wie praktischen Gründen läßt er sich nicht mehr aufrecht erhalten. Die Religion beruht auf „falschen Annahmen" und bringt uns in „falsche Stellung zu der Welt" — dies sind die Grundargumente, die er später gegen das Christentum vorbringt und immer schärfer und leidenschaftlicher hervorhebt. Das Aufgeben der überkommenen, anerzogenen

Religion ist seine schwerste „Überwindung", das wichtigste Ereignis seines Lebens. Dieser Schritt, den wir am Jahre 1865 datieren können (Biogr. I, 214 ff.), ist von unermeßlicher Bedeutung für die weitere Entwickelung seiner religiösen Anschauungen. Von jetzt an ist Nietzsche Atheist und Antichrist; den gewaltigen und prägnanten Ausdruck dieser seiner neuen „antireligiösen" Gedankenrichtung bilden die drei Worte „Gott ist tot". Der „Tod Gottes" war für ihn eine theoretisch unwiderlegbare, moralisch berechtigte und in kulturphilosophischer Hinsicht notwendige „Tatsache", ein nicht mehr verhehlendes „Ereignis" von ungeheuerer weltgeschichtlicher Bedeutung.

Noch ist er aber im Innern bewegt und gepeinigt vom allgemein religiösen Zweifel. Schon im Gedichte an den „unbekannten" Gott drückt sich neben der Frömmigkeit und dem Glauben der Kinderjahre ein tiefer unverkennbarer Zweifel aus. Dieser unbekannte, unnennbare und unfaßbare Gott, zu dem er aus Zweifelsqualen und inneren Kämpfen flieht, ist nicht mehr der alte „treue Gott", zu dem er in kindlicher Seelenruhe noch einmal beten will, ehe er „weiter zieht und seine Blicke vorwärts sendet"; er ist vielmehr der unbekannte Gott des Zauberers, in dessen Liede eingestandenermaßen Nietzsche seine religiöse Vergangenheit bloßgelegt hat; er ist der für den Menschen unausdenkbare unfaßbare „Gedanke", dem auch der mit freiem Geist ausgerüstete „Büßer des Geistes" nicht entfliehen kann, sondern, zu dem er von ihm mit ewigen Martern getroffen und „niedergeblitzt", dennoch flieht und dem er immer wieder zuruft: „O, komm zurück, mein unbekannter Gott! Mein Schmerz! Mein letztes Glück!" (VI, 370). Beide, der zwanzigjährige Jüngling wie der Zarathustradichter, wollen dem „Unbekannten" dienen, weil sie ihn kennen wollen. Wenn es einerseits wahr ist, daß Nietzsche diese Art der religiösen Skepsis und Frömmigkeit zeitlebens beibehalten hat, so ist auch andererseits wahr, daß er schon in jugendlichen Jahren mit dem konventionellen Christentum gebrochen hatte. Die Fragmente „Fatum und Geschichte" und „Über das Christentum", beide vom Jahre 1862, sind dafür kurze, aber beredte Beweise. Klar und deutlich aber drückt er seine endgültige Stellung zum alten Glauben in einem Briefe vom Jahre 1865 an die Schwester aus. Die innere Loslösung vom Christentum tritt hier als eine vollzogene Tatsache zutage. Die alte Religion und der alte Glaube sind hinfällig geworden, weil sie nicht mehr im Stande waren, sein tief religiös veranlagtes, „gottsüchtiges" Gemüt zu befriedigen. „Die Sache hat aber

eine ernste Konsequenz: mit dem Christus muß man auch Gott aufgeben". Es schaudert dem romantisch-religiösen Geiste vor dem Unglauben, vor der absoluten Gottlosigkeit. So sehr er auch überzeugt ist, daß der Glaube allein selig macht und nicht das, was hinter dem Glauben steht, so kann er doch weder bei dem Alten bleiben, noch ist's ihm möglich, „unter häufigen Schwankungen des Gemüts, ja, des Gewissens, oft trostlos die neuen Bahnen zu gehen". Er verlangt jedoch nicht mehr Ruhe, Frieden und Glück, sondern „nur die Wahrheit, und wäre sie höchst abschreckend und häßlich". „Willst du Seelenruhe und Glück erstreben, nun so glaube, willst du ein Jünger der Wahrheit sein, so forsche"[1]) (Biogr. I, 216 f.), so formuliert er schließlich seine Stellung zur Religion und Wissenschaft der Schwester gegenüber.

Dieser tiefer und tiefer empfundene Gegensatz zwischen Glauben und Wissen verschärft sich unter dem Einflusse des Griechentums einerseits, des Atheismus Schopenhauers und der Religionskritik Feuerbachs andererseits.

Wenn Nietzsche schreibt, „die ernstliche Neigung zum Altertum macht unchristlich" (X, 367), so drückt er damit nur seine eigene Erfahrung aus. Er hat mit allen deutschen Klassikern immer in griechischer Kunst und Kultur etwas Vornehmes, Höheres und Ideales erblickt. Der antiken Welt gegenüber, wo Kunst und Philosophie in einer harmonischen Kultur sich decken, erschien ihm das Christentum „barbarisch, asiatisch, unvornehm" (II, 128). Die griechische Religion erhob den Menschen über sich selbst, machte ihn vornehm, da der Mensch sich in seinen Göttern sein „Ideal, keinen Gegensatz des eigenen Wesens", vorstellte. „Das Christentum dagegen zerdrückte und zerbrach den Menschen vollständig und versenkte ihn wie in tiefen Schlamm" (II, 128). „Die Religiosität der Griechen aber ist eine sehr vornehme Art Mensch" (V, 75). Sie ist selbstherrlich und frei: die griechische Kultur vergoldet und vergöttlicht das Leben und seine Leidenschaften (V, 173). Das Christentum dagegen geht auf die „Vernichtung der Leidenschaften", der Instinkte, der Natur; es negiert, entwertet und entwürdigt alles.

Von dieser Anschauung aus hat Nietzsche das Griechentum als das diametrale Gegenstück zum Christentum erfaßt, und diese ausgesprochene antichristliche Tendenz steigerte sich vor allem unter dem Einflusse Schopenhauers zum äußersten Atheismus und Antichristentum. „Der Atheismus war das, was mich zu

[1]) Vgl. R. Richter: F. N., sein Leben und sein Werk, 1903. S. 23.

Schopenhauer führte", gesteht er ein. Bei dem Meister schon finden wir starke Vorausnahmen der antitheistischen und antichristlichen Gedanken Nietzsches — die irrationalistische und atheistische Weltauffassung, die herabsetzende Ansicht über die Religion als „Volksmetaphysik" oder „Wahrheit im Gewande der Lüge", die Auffassung des Christentums als der Religion des Mitleidens und der Askese, als der Verneinung des Lebens.

So läuft der antichristlichen Entwicklung dieses großen „religiösen Genies", die antitheistische parallel. Mit dem christlichen Glauben geht ihm auch der Glaube an eine objektive religiöse Wahrheit, an den transcendenten Gott verloren. Wie die christlichen Offenbarungen seiner Ansicht nach auch Mohammed zu teil werden konnten (Biogr. I, 216), so sind ihm jetzt die „objektiven" Gegenstände der religiösen Vorstellungen nur subjektive Erzeugnisse des menschlichen Geistes, entstanden unter den Wirkungen unserer Interessen und Wünsche. „Wie der Mensch, so auch seine Götter", meint Nietzsche; der bisherigen, gebundenen decadenten und kranken Menschheit entspricht ihr quietistisch-pessimistisches oder eudämonistisch-optimistisches Gottideal und Weltbild. Die Welt- und Lebensmüden, die an der Erde und am Leben Verzweifelten und Sterbenden sind es, die die Hinterwelt, das Himmelreich geschaffen haben. Diese Anschauung über die Religion und Gott ist die extreme Konsequenz des anthropologischen Standpunktes Feuerbachs. Die gesamte psychologische Methode der Religionsauffassung und Religionskritik Nietzsches zeigt ihre unleugbare Herkunft aus der Feuerbachschen Religionspsychologie, wie überhaupt viele parallele Gedankengänge die auffallende Übereinstimmung der religionsphilosophischen Ansichten der beiden Denker zeigen, wovon nachher die Rede sein wird.

Es bleiben noch die Einflüsse der neueren kritischen und positivistischen Philosophie zu erwähnen; vor allem hat Kant, trotzdem Nietzsche immer mit Verachtung von ihm spricht, bestimmend auf seine Geistesentwicklung, insbesondere auf seine Religionskritik eingewirkt. Es selbst hat die durch diese Beeinflussung entstandene Verwandtschaft seiner Gedankenrichtung mit der neueren Philosophie hervorgehoben. „Die neuere Philosophie, als eine erkenntnistheoretische Skepsis, ist versteckt oder offen antichristlich; obschon, für feinere Ohren gesagt, keineswegs antireligiös", heißt es im „Jenseits von Gut und Böse" (VII, 78). [1])

[1]) Vgl. A. Drews: Nietzsches Philosophie, 1904, S. 506, 509, 513. Die deutsche Spekulation seit Kant.

Eine möglichst systematische Darlegung seiner allgemein philosophischen und religiösen Anschauungen wird uns zeigen, inwiefern er selbst antichristlich und „antireligiös“ war, und was für neue Bahnen er wandelt als selbständiger Denker.

II. Erkenntnistheoretische und metaphysische Voraussetzungen.

A. Um Nietzsches religiöse Weltanschauung so klar und vollständig wie möglich auseinander zu setzen, müssen wir uns zuerst mit seinem philosophischen Weltbilde, mit seinen erkenntnistheoretischen und „metaphysischen“ Voraussetzungen befassen. Ohne diesen Überblick und den dadurch hergestellten allgemeinen philosophischen Hintergrund würden wir nicht imstande sein, ein richtiges Verständnis für seine Stellung zur alten Religion und für seinen eigenen Gedankenkreis zu gewinnen.

In der ersten Periode seines Schaffens versuchte Nietzsche als Künstler die alte griechische Kunst mit der Wagnerschen auf Grund der Schopenhauerschen Willensmetaphysik zu verbinden; aus dieser Verbindung ergab sich seine künstlerische Weltanschauung, die er bezeichnenderweise Kunstmetaphysik nennt, welche zugleich als eine Art Ersatz für die Religion gelten sollte. Nebst Schopenhauer sind F. A. Lange und E. Dühring es gewesen, die Nietzsches Weltanschauung stark beeinflußt haben. Um aber die positiv-optimistische Wendung, die seine Gedankenrichtung bald erfuhr, zu verstehen, müssen wir noch die Einflüsse der Naturwissenschaften und englischen Positivisten erwähnen. Wenn man seine Lehre naturalistisch oder „positiv gewendeten Schopenhauerianismus“[1]) nennen darf, so muß man billigerweise zugeben, daß diese Wandlung nicht nur unter dem Einflusse des Darwinismus, sondern auch der kritischen und positivistischen Philosophie sich vollzogen hat. Von der griechischen Ästhetik und Schopenhauers Philosophie ausgehend, war Nietzsche, nachdem er unter den Einwirkungen der Kant-Langeschen Erkenntniskritik einerseits und des Biologismus und Positivismus andererseits die romantische Kunstmetaphysik der ersten

[1]) H. Vaihinger: Nietzsche als Philosoph, 3. Aufl. Berlin. 1905. S. 45, 46.

Periode überwunden hatte, zu einer eigenen Lehre der positiv-romantischen Kulturphilosophie übergegangen.

Entgegen allen einseitigen Ansichten über die philosophische Entwicklung Nietzsches, behauptet mit Fug und Recht R. Richter, daß sie sich mit dem philosophischen Entwicklungsgang anderer Denker, insonderheit demjenigen Kants durchaus vergleichen läßt, und daß sich in ihr „deutlich drei Stadien gegeneinander abgrenzen lassen (1. 1866—1874, 2. 1874–1882, 3. 1883—1888), welche sich gegenseitig bedingen und sich mit Konsequenz auseinander entwickeln lassen“ [1]).

Wie Nietzsches allgemein philosophische, so sind auch insbesondere seine erkenntnistheoretischen Anschauungen durch vielerlei Einflüsse bedingt und bestimmt. Auch in seiner „Erkenntnistheorie“ — wenn überhaupt davon bei Nietzsche zu sprechen erlaubt ist — lassen sich drei Richtungen unterscheiden: eine kritisch-subjektivistische, eine empirisch-sensualistische und eine biologisch-pragmatische, die alle aber ineinandergreifen und trotz der Verschwommenheit einzelner Gedanken, innerlich und einheitlich zusammenhängen; sie alle haben denselben Ausgangspunkt, deshalb auch denselben empirischen Zug zu eigen; der alte homo mensura-Satz ist der allgemeine methodische Ausgangspunkt von Nietzsches Philosophie im allgemeinen und von seiner Erkenntnistheorie im besonderen. Auch für Nietzsche ist der wahre, wirkliche Mensch das Maß aller Dinge — — das „schaffende, wollende und wertende Ich“ [2]) (VI, 43), das einzige Kriterium aller Erkenntnisse. Er geht mit Schopenhauer und Feuerbach „von der Gewißheit aus, die wir von unserem Leibe haben“ [3]). Nur ist Nietzsches Ausgangspunkt nicht bloß der „wahre und wirkliche“, der normal denkende, wollende und handelnde Mensch Feuerbachs, sondern „der gesunde Leib, der vollkommene und rechtwinklige“, die „große Vernunft“ im Gegensatz zu der „kleinen Vernunft“, zu dem „Geiste“, welcher nur ein „kleines Werkzeug und Spielzeug der großen Vernunft ist“ (VI, 45, 46). Der Leib ist das unmittelbar Reale und Gewisse, das „einzige wahre und aufrichtige Sein“; er ist hinter allen unseren Sinnen, unserem Geist und unserer Vernunft; hinter unseren Gedanken und Gefühlen steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter

[1]) R. Richter: Fr. Nietzsche, sein Leben und sein Werk, 1904. S. 93. H. Vaihinger: Nietzsche als Philosoph, 3. Aufl. 1905. S. 17, 109.

[2]) „Und dies redlichste Sein, das Ich, das redet vom Leibe und es will noch den Leib, selbst wenn er dichtet und schwärmt und mit zerbrochenen Flügeln flattert“ (VI, 43).

[3]) J. Volkelt: A. Schopenhauer, 3. Aufl. Stuttgart 1907. S. 162.

Weiser — das Selbst: „das Selbst sucht auch mit den Augen der Sinne, es horcht auch mit den Ohren des Geistes“ . . . „In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er“ (VI, 47). Dieses Selbst — diese unmittelbare und totale Gewißheit, die zwischen intuitivem Selbstgefühl und gefühlsmäßigem Lebensbewußtsein schwankt, diese unmittelbare Gewißheitsweise als der erste und realste Identitätsgrund des Seins und Bewußtseins ist von großer Bedeutung für Nietzsches Philosophieren; sie ist der grundlegende Satz aller seiner erkenntnistheoretischen wie philosophischen Ansichten; die unmittelbare Gewißheit vom Selbst, von der „großen Vernunft“ ist Nietzsches philosophische Wahrheit schlechthin. Das Selbst, der ganze, wirkliche und wahre Mensch mit seinem Wollen, Denken und Handeln ist das einzige Wahrheitskreterium aller Begriffe und Realität, aller Erkenntnisse und Wertungen.

1. Dem Schopenhauerianer Nietzsche ist die ganze Welt durch und durch Erscheinung (IX, 165), und unser Leben ist ein „vorgestelltes Leben“. Dem Denken bleibt vorbehalten, die Vorstellungswelt als einen „Wahnmechanismus“, eine ununterbrochene Kette von Erscheinungen, zu enthüllen, um sich nicht von Illusionen beherrschen zu lassen. Die Welt als Vorstellung und Wille zugleich zu betrachten ist nach Nietzsche der „intellektuelle Imperativ“ der Wissenschaft. „Der Wille ist und lebt allein“ (IX, 170). „Im Menschen schaut das Ureine durch die Erscheinung auf sich selbst zurück“ (IX, 165). Da wir den Urwillen nur durch die Erscheinung erkennen, so ist unsere Erkenntnis selbst eine vorgestellte, gleichsam ein Spiegel des Spiegels (IX, 173). Also jedwede Erkenntnis der Welt als Erscheinung ist keine Wahr-, sondern eine Wahnkenntnis, eine Erkenntnis des Scheins; und die Erkenntnis der Welt als Wille ist eine Analogie-Erkenntnis, eine intuitive Deutung der Welt nach unserem Ich; „je tiefer unsere Erkenntnis in das Ureine geht, das wir sind — um so mehr erzeugt sich das reine Anschauen des Ureinen in uns“ (IX, 173). Die Welt als Ding an sich ist unerkennbar, denn unser Erkenntnisvermögen ist genau nur der Welt der Erscheinungen angepaßt. Es gibt keinen Weg zum Ureinen für den Menschen (IX, 166, 170). Auch selbst der Wille Schopenhauers ist nichts als die allgemeinste Erscheinungsform eines uns im übrigen gänzlich Unentzifferbaren (IX, 30), da das gesamte Innen- und Außenleben nur als Vorstellung, nicht seinem Wesen nach, uns bekannt ist (IX, 130).

2. Hiermit bekundet Nietzsche einen erkenntniskritischen Subjektivismus und eine Skepsis, die ihn über den Meister hinaus-

führen. Hatte Schopenhauer vorbehaltlich „Wille“ und „Ding an sich“ unterschieden in dem Sinne, daß uns Wille bloß in Form der zeitlichen Anschauung gegeben ist, so gibt Nietzsche unter dem Einflusse der Kant-Langeschen Erkenntnistheorie das Willensdogma als Ding an sich auf und erklärt es zum völlig unerkennbaren X, um schließlich seine Realität zu leugnen. Er tut dies, indem er die subjektivistisch-idealistische Erkenntnistheorie Schopenhauers in eine empiristisch-phänomenalistische verwandelt. War nach Schopenhauers Ansicht die Welt Vorstellung, d. h. Erscheinung, Schein, Täuschung, so ist sie nach Nietzsche ein vorstellendes Sein, ein Vorstellungsobjekt, um mit Wundt zu sprechen. Unser Weltbild, trotz aller Subjektivität, ist der Wahrheit und das heißt für Nietzsche: unseren subjektiven Empfindungen und Vorstellungen adäquat. „Wir kennen nur eine Realität — die der Gedanken“ (X, 190, 191). „Was es für eine Welt sonst geben soll, ist gar nicht abzusehen“ (X, 210). Denn was die Dinge sind, ist nur zu beweisen durch ein daneben gestelltes messendes Subjekt“ (X, 185). Sein „Messen“ und Erkennen soll der erkennbaren Realität angemessen, angepaßt sein. Daß jedes empfindende und vorstellende Wesen, jedes „messende“ Subjekt die Welt anders, d. h. nach seiner Art wahrnimmt und sich „vorstellt“, ist nicht zu leugnen. Nichtsdestoweniger scheint uns unsere Weltperzeption als richtig, das heißt der Wahrheit entsprechend (X, 190). Im Laufe der Entwicklung wird unser Weltbild immer wahrer und vollständiger. Da alles Erkennen eine subjektive Wiederspiegelung ist, so fassen wir die Welt als Vorstellung, Erscheinung auf, das ganze Sein als vorgestelltes Sein; deshalb aber ist unser Weltbegriff nicht minder „wahr“, da „der Spiegel selbst nichts ganz Fremdes, dem Wesen der Dinge Ungehöriges, sondern selbst langsam entstanden ist, als Messer der Dinge“ [1] (X, 190).

3. Auf diese Weise versucht Nietzsche eine Annäherung zwischen Subjekt und Objekt, eine Einheit von Bewußtsein und Sein, Ich und Welt herzustellen, und dadurch den Schopenhauerschen Illusionismus oder „Traumidealismus“ zu überwinden; dies erreicht er später durch eine eigenartige Verbindung der kritischen Methode mit der psychologischen auf der Grundlage der Biologie, indem er die logischen Wahrheiten, Begriffe und

[1]) „Die Formen des Intellekts sind aus der Materie entstanden, sehr allmählich. Es ist an sich wahrscheinlich, daß sie streng der Wahrheit adäquat sind. Woher sollte so ein Apparat, der etwas Neues erfindet, gekommen sein?“ (X, 198 und 192). „Den natürlichen Prozeß setzt die Wissenschaft fort“ (X, 190).

Vorstellungen auf ihre biologischen und psychologischen Motive zurückführt, ihren empirischen Ursprung nachweist, um ihren Erkenntniswert und die Grenze ihrer Gültigkeit genau bestimmen zu können.

Er beginnt diese erkenntnisgenetischen Untersuchungen mit der Analyse des Erkenntnistriebes oder des Willens zur Wahrheit. Für Nietzsche ist die Frage nicht: Was ist Wahrheit? sondern „Was will in uns zur Wahrheit"? Er sagt, „Was zwingt uns überhaupt zur Annahme, daß es einen wesentlichen Gegensatz von „wahr" und „falsch" gibt? Was ist eigentlich die Ursache, die wahre Triebfeder des Willens zur Wahrheit? Warum wollen wir die Wahrheit? „Warum nicht lieber die Unwahrheit?" Diese Frage ist die grundlegende und entscheidende für Nietzsches neue Stellung zum Erkenntnisproblem. Dem Rationalismus gegenüber hebt er den biologisch-empirischen Ursprung des Willens zur Wahrheit und den subjektiven und relativen Charakter der Wahrheit selbst hervor. Er hält es für eine „verhängnisvolle Unterscheidung, wie als ob es einen eigenen Erkenntnistrieb gäbe, der ohne Rücksicht auf Fragen des Nützens und Schadens blindlings auf die Wahrheit losgehe", (T. IX, 313). Der sogen. Erkenntnistrieb ist zurückzuführen auf einen Aneignungs- und Überwältigungstrieb. Diesen Trieben folgend haben sich die Sinne, das Gedächtnis, die Instinkte u. s. w. entwickelt (T. IX, 314). Alles denken wird durch die Instinkte heimlich geführt. Auch hinter aller Logik stehen, meint Nietzsche, biologische Wertschätzungen, physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben (VII, 12). Der Wille zur Erkenntnis, zur Wahrheit ist im Grunde Wille zum Leben und zur Macht; hier ist wie bei „gut" und „schön", der Begriff streng und eng anthropocentrisch und biologisch zu nehmen. Das Erkennen ist eine Lebensfunktion: zwischen „wahr" und „falsch" gibt es keinen absoluten Gegensatz. Das Wahre ist das biologisch Nützliche und Wertvolle. Diesen Gedanken faßt er im paradoxen Satz zusammen: „Die Falschheit eines Urteils ist uns noch kein Einwand gegen ein Urteil". „Die Frage ist, wie weit es lebenfördernd, lebenerhaltend, Art-erhaltend, vielleicht gar Artzüchtend ist"; die falschesten Urteile (zu denen die synthetischen Urteile a priori gehören) sind uns die unentbehrlichsten: sie sind die Bedingung alles Lebens (VII, 12). Diese extrem biologische Erkenntnislehre, die den modernen Pragmatismus in seinen einseitigen Konsequenzen überbietet, gipfelt in dem Satze: „Wahrheit ist die Art von Irrtum, ohne welchen eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte". (T. IX, 375).

Von denselben biologischen Voraussetzungen ausgehend, münden Nietzsches erkenntnistheoretische Ansichten in den breiten Strom der modernen positivistischen, biologisch oder pragmatisch, fundierten Erkenntnistheorie. Daher auch die auffallende Übereinstimmung der Nietzscheschen erkenntnistheoretischen Grundprinzipien mit denen des Pragmatismus und der biologistischen Urteilstheorie von W. Jerusalem, G. Simmel, L. Stein, R. Eisler u. a. Schon der Metaphysiker Schopenhauer betrachtete den Intellekt als etwas Untergeordnetes und Sekundäres, als bloßes „Werkzeug des Willens". Nach W. Jerusalem und O. Külpe wurzelt der Erkenntnistrieb im Selbsterhaltungstrieb. „Der Trieb nach Erkenntnis entstammt dem Lebenserhaltungsbetrieb"[1]). G. Simmel fast die Beziehung der Selektionstheorie zur Erkenntnistheorie in folgenden Worten zusammen: „Die Nützlichkeit des Erkennens erzeugt zugleich für uns die Gegenstände des Erkennens"[2]). Den biologischen Ursprung und die Bedeutung des Erkennens und Urteilens hebt noch strenger W. Jerusalem in folgenden Worten hervor: „Wahr und falsch bedeutet also ursprünglich gar nichts anderes als nützlich oder schädlich im biologischen Sinne"[3]). Nach L. Stein hat der Mensch sich die Anschauungsformen und Kategorien im Kampfe ums Dasein als Kampfmittel, als intellektuelle Waffen gebildet[4]). „Die Kategorien sind „Wahrheiten" nur in dem Sinne, als sie lebenserhaltend für uns sind", sagt Nietzsche (T. IV, 384).

Er bekämpfte die alte Wertung — „wahr" = „der Wirklichkeit entsprechend" und wertet so um: „Wahr" = „lebenserhaltend, dem Willen zur Macht dienend. Alles Fürwahrhalten ist nach ihm eine vitale Wertschätzung; die logischen Werte sind biologische Werte. Das erste Motiv und das letzte Kriterium „der Wahrheit" ist die Nützlichkeit und Zweckmäßigkeit des

[1]) W. Jerusalem: Einl. in die Philosophie, 4. A. 1909, S. 88 und O. Külpe: Einl. in die Philosophie, 4. A., S. 56.

[2]) Vgl. Archiv für system. Philos. 1895, Bd. I. S. 33 f. und „Philosophie des Geldes", L. 1900, S. 61, 67, 72.

[3]) W. Jerusalem: Der krit. Idealismus und die reine Logik, 1905, S. 162; Lehrbuch der Psychologie, 3. A. S. 33, 145; Die Urteilsfunktion 1895, S. 181 f.

[4]) L. Stein: An der Wende des Jahrhunderts, 1899. S. 5, 6, 10. Vgl. R. Eisler; Grundlagen der Philosophie des Geisteslebens, 1908. S. 115, 124, 127, 279—289.

R. Goldscheid: Grundlinien zu einer Willenskritik, 1905. S. 14, 16, 18.

W. James: Pragmatismus, deutsch von W. Jerusalem 1908, S. 125 ff.

R. Müller-Freienfels: Nietzsche und der Pragmatismus, im Archiv f. Gesch. d. Philos. B. 26, H. III.

Urteils und des Begriffs; das wertende und bewahrheitende Prinzip ist der Wille zur Macht. Die Illusionen und Fiktionen, meint Nietzsche, können mitunter als „perspektivistische Schätzungen" viel wertvoller sein, als die rein logischen Wahrheiten. Das Leben verlangt keine absolute Wahrheit, keine genaue Übereinstimmung des Erkennens mit dem Sein. Die Hauptsache ist, daß unsere Vorstellungen uns zu unserem Zwecke führen, zu richtigem, nützlichem Verhalten veranlassen, spricht G. Simmel mit Nietzsche.

Dennoch ist Nietzsche kein krasser Pragmatist, der die Wahrheit der Begriffe nach ihrem Kassenwert prüft; indem Nietzsche anerkennt, daß im Laufe der Zeit der Erkenntnistrieb sich von seiner ursprünglichen biologischen Motivation trennt und als eine selbständige Funktion auftritt, trägt er dem rein theoretischen Interesse, dem logischen Willen zur Wahrheit Rechnung. „Die Erkenntnis wurde also zu einem Stück Leben selber und als Leben zu einer immerfort wachsenden Macht", „nachdem auch der Trieb zur Wahrheit sich als eine lebenserhaltende Macht bewiesen hat" (V, 151). Das theoretische Interesse an der Erkenntnis entwickelt sich, und die Wahrheit wird um der Wahrheit willen erstrebt. In der Tat kennt Nietzsche nicht nur praktisch zweckmäßige, wenn auch abgründlich gefährliche und schwere Erkenntnisse wie den Wiederkunftsgedanken, er kennt auch praktisch unbrauchbare, schädliche, ja „tötende", nichtsdestoweniger wahre Erkenntnisse. Aber er hat auch an sich erlebt, daß es „tief ins Fleisch schneidende Wahrheiten gibt", von denen in keiner Logik und Erkenntnistheorie die Rede ist.

Indessen nähert sich Nietzsches evolutionistische und biologische Erkenntnistheorie im wesentlichen dem Pragmatismus und Relativismus, der schließlich zum äußersten Skeptizismus zugespitzt wird. Wenn alles im Werden ist, alles sich entwickelt, die Welt, der Mensch und sein Erkenntnisvermögen, so kann es unmöglich weder ein festes, konstantes Sein, noch Wahrheiten an sich geben. Vielmehr, wie die Welt ein Relationsystem, so sind unsere Erkenntnisse von dieser wechselnden Welt relativ wahr; „es gibt keine ewigen Tatsachen, so wie es keine absoluten Wahrheiten gibt" (II, 19). Das einzige Reale, das einzige „Sein", welches wir kennen, ist das „vorstellende Sein", die Erfahrungswelt des Menschen. Außer dieser „Menschenwelt" gibt es, kann es keine andere Realität als die eigentliche „wahre" geben. Unser Wahrnehmen sowohl wie unser Erkennen ist menschlich bedingt. Alle Wahrheit ist das Ergebnis mensch-

licher Sinne und Gefühle, ist Menschen-Wahrheit. Unsere Welterkenntnis ist menschlich durch und durch[1]). Unser ganzes Denken, unsere Vorstellungen, Begriffe — „Wahrheiten" sind anthropomorphistisch und metaphorisch; sie sind „Symbole für Relationen der Dinge untereinander und zu uns und berühren nirgends die absolute Wahrheit" (X, 57, 168). Auch alle Kategorien und Formen des Denkens und Anschauens sind nach Nietzsche „sensualistischer Herkunft", entstanden aus einer primitiven und anthropomorphistischen Psychologie, die an einen menschenähnlichen Willen als Ursache überhaupt glaubt, diesen „Glauben an die Ich-Substanz auf alle Dinge projiziert" und erst damit die Begriffe „Ding", „Substanz", „Sein" schafft. Durch diese Hinausprojizierung, Hineinlegung unseres Ichs sind auch die Begriffe von „Ursache", „Wirkung", „Zweck", „Gesetz" usw. entstanden (T. IX, 369, 408, 411). Alle diese Kategorien und Begriffe sind nur Denkmittel, Hülfsbegriffe, um die empirisch gegebene chaotische Wirklichkeit einheitlich, motiviert, formulierbar zu machen.

Es klingt recht Kantisch, wenn Nietzsche sagt, daß es „im An-sich nichts von Kausal-Verbänden, von Notwendigkeit, von psychologischer Unfreiheit gibt; da folgt nicht die Wirkung auf die Ursache, da regiert kein Gesetz". Auch ihm ist das erkennende Subjekt der Gesetzgeber der Natur. Wir sind es, die Ordnung, Regularität, Logik in das „Sensationenchaos" der Erfahrungswelt bringen. „Die Welt erscheint uns logisch, weil wir sie erst logisiert haben" (T. IX, 386, 390). Allein dieser Subjektivismus steht im grundsätzlichen Widerspruch mit seiner Ansicht, daß „alle unsere Vernunftkategorien sensualistischer Herkunft sind, abgelesen von der empirischen Welt".

Trotz vielfacher Widersprüche und trotz Vermengung der rein empiristischen Gedanken mit den subjektivistischen, ist und bleibt Nietzsche seinem Ausgangspunkte und erkenntnistheoretischen Grundprinzip nach ein Empirist und Realist. So sehr auch unser Erkennen qualitativ subjektiv oder, wie er sagt, „naiv-humanitäre Zurechtmachung", eine metaphoristische Interpretation der Wirklichkeit ist, so zeigt die Tatsache, daß wir in ihr leben, uns erhalten und noch vorwärts kommen, daß eine Konformität oder Anpassung zwischen unserem Denken und der

[1]) Hier fällt die große Ähnlichkeit der Nietzscheschen Gedanken mit dem zweiten Zweig des Pragmatismus, mit dem „Humanismus" F. J. C. Schillers auf. „Humanismus", deutsch von R. Eisler, 1911. S. 88, 114, 237.

Natur besteht, daß die Beschaffenheit der letzteren im Grunde nicht durchweg anders geartet sein kann, als wir sie percipieren. Zwar percipieren unsere Sinne Empfindungen in ihrer Art, und unser Denken formt und bearbeitet den „Stoff“ der Erkenntnis rein subjektiv, doch besteht eine gewisse Übereinstimmung zwischen der Wirklichkeit und dem Denken. „Sofern die Sinne das Werden, den Wechsel zeigen, lügen sie nicht,“ sagt Nietzsche und fügt hinzu, daß unser Bewußtsein wiederum aus biologischen Gründen und vermöge der Schwäche unserer Sinne, unseres Gedächtnisses und unserer Sprache usw. uns die im Werden begriffenen Erscheinungen seiend, beharrend vorstellt. „Die Annahme des Seienden ist nötig, um denken und schließen“ und in der Welt leben zu können. Stimmt das Bewußtsein mit dem Sein nicht völlig überein, ist unsere Vorstellungswelt nur eine matte Abbildung des Seienden, so muß sie wenigstens annähernd ihr entsprechen, damit wir in ihr uns orientieren und erhalten können. Indem Nietzsche die rationalistische Auffassung der Wahrheit, als Übereinstimmung des Denkens mit der Wirklichkeit, als Resultat der Korrespondenz der Erscheinungswelt mit der transcendenten Welt, ablehnt und von biologisch-evolutionistischem Standpunkte aus einen subjektivistisch gefärbten Empirismus aufstellt, wird er trotz aller Betonung und Anerkennung der Relativität unseres Erkennens, dem Objektivitätsprinzipe gerecht. Durch seinen erkenntnistheoretischen Grundsatz des „vorstellenden Seins“ oder der „seienden Vorstellung“ und mit Anerkennung des sozialen Kriteriums und des Faktors der Wahrheit wird den intrasubjektiven, sowohl als den transsubjektiven Seiten des Erkennens Rechnung getragen.

Von seinem prinzipiell realistischen Standpunkte aus verwirft Nietzsche das „Ding an sich“, die „an sich seiende“, transcendente Welt. „Wir haben gar keine Kategorien, um eine „Welt an sich“ von einer Welt als Erscheinung scheiden zu dürfen“. (T. IX, 371, 422, 423, 442). Die sogenannte „wahre Welt“ ist auf dem Wege der Verabsolutierung unserer subjektiven Kategorien entstanden. Die überempirische Welt ist eine „bloße Fiktion aus lauter fingierten Dingen gebildet“. Die Welt existiert nicht an sich unabhängig von unserem Sein und Bewußtsein; und die Tatsache, daß „wir in ihr leben, ist der triftige Beweis ihrer Realität, ihrer Wahrheit für uns“, „sie ist für uns vollkommen wahr.“ Die Welt der „Phänomene“ ist die wahre Welt, „die wir als real empfinden“. Der Gegensatz zu der scheinbaren, d. h. von uns „zurechtgemachten“ berechenbaren Welt ist nicht die „wahre Welt“, sondern das unformulierbare

„Sensationenchaos“. Das An-sich, die vollständige, in sich verharrende, übersinnliche Welt ist eine widersinnige Konzeption.

Obwohl er alle transcendenten Faktoren aus dem Erkenntnisprozeß ausschließt, erkennt er eine gewisse Kongruenz des Denkens und der Wirklichkeit an. Die Objekte der Außenwelt sind kongruent, konform mit den Bewußtseinsinhalten. Die subjektiven Denkformen und Denkgesetze haben objektive, transsubjektive Giltigkeit. Die Subjektivität des Denkprozesses beweist nur die Abhängigkeit der Gegenstände von Subjekten, die Wechselbeziehung oder die untrennbare Zusammengehörigkeit von Subjekt und Objekt, Ich und Welt. Die Formel hierfür ist „vorstellendes Sein“. „Das einzige Sein, das wir kennen, ist vorstellendes Sein. Das vorstellende Sein ist gewiß, ja, unsere einzige Gewißheit“ (XII, 10 ff.).

Die systemlosen, hie und da zerstreuten erkenntnistheoretischen Gedanken Nietzsches lassen sich schwer unter eine bestimmte Rubrik bringen. Dennoch findet man, wie R. Eisler richtig bemerkt, aus der Schlußbetrachtung seiner philosophischen und erkenntnistheoretischen Anschauungen heraus, daß nicht bloß eine stattliche Menge Bausteine zu seiner Erkenntnistheorie und zu den Anfängen einer Metaphysik vorhanden sind, sondern auch „feste Grundanschauungen, streng logische Argumente, kurz, innerer Zusammenhang in der bunten Mannigfaltigkeit der Aussprüche“ [1]). Im großen und ganzen genommen, nähert sich sein Standpunkt dem transcendentalen Realismus.

B) Aus den Ausführungen über die erkenntnistheoretischen Grundgedanken Nietzsches geht schon von selbst der erste Hauptzug seiner philosophischen Weltanschauung hervor: er ist Antimetaphysiker. Diese Richtung wird aber noch durch drei Haupttendenzen seines Denkens, nämlich durch eine antiidealistische, antiteleologische und antitheistische ergänzt.

1. Wie Nietzsche die Annahme eines „Ding an sich“ als einer transcendenten, unerkennbaren Seinswelt oder, wie es nennt, „Hinterwelt“ erkenntniskritisch verwirft, so weist er auch die Begriffe des „Unbedingten“, des „Absoluten“, des ens realissimum als der letzten transcendenten Einheitsidee des Seins zurück. Er meint, mit dem Aufgeben der transcendenten „wahren Welt“ ist auch das „Absolute“, als der letzte metaphysische Grund des Weltzusammenhanges als völlig leere Idee hinfällig geworden.

[1]) R. Eisler: Nietzsches Erkenntnistheorie und Metaphysik, Leipzig, 1902. S. 3.

Da unsere Kategorien nur subjektive Bedeutung und gar keine transcendente Giltigkeit haben, so sind wir weder zur Annahme einer überempirischen, unerfahrbaren und unerkennbaren Welt berechtigt, noch wäre sie imstande, über die Art und Beschaffenheit dieser metaphysischen Realität Aufschlüsse zu geben. Wir können keinesfalls über unsere Erfahrung hinaus und „können von einer metaphysischen Welt garnichts aussagen, als ein Anderssein, ein unzugängliches, unbegreifliches Anderssein; es wäre ein Ding mit negativen Eigenschaften" (II, 24). Diese negative Aussage aber kann weder für die Wissenschaft noch für die Philosophie von Belang sein. „Wäre die Existenz einer solchen Welt noch so gut bewiesen, so stünde doch fest, daß die gleichgültigste aller Erkenntnisse eben ihre Erkenntnis wäre" (ib.). Demnach wird die Annahme einer metaphysischen Welt, als einer absoluten, festen Wirklichkeit endgültig als unhaltbar und grundlos abgelehnt und die einzige wahre Existenz der „real empfundenen" objektiven Relationswelt behauptet. „Eine andere Art Realität ist völlig unnachweisbar" (VIII, 81). Die subjektive Erscheinungswelt ist dem Wesen und der Beschaffenheit nach der objektiven Wesenswelt gleich. Die Kennzeichen, meint Nietzsche, welche man dem „wahren Sein" der Dinge gegeben hat, sind nur negativer Natur, sind Kennzeichen des Nicht-Seins, des Nichts. Hier mag ihm Hegels Definition vor Augen geschwebt haben, der das Absolute als absolutes Sein und in seiner letzten Abstrahierung zugleich als Nicht-Sein erklärt.

In der Verdoppelung der Welt, ihrer Scheidung in eine scheinbare und eine wahre Welt, sieht Nietzsche moralische und religiöse Motive und gibt daran hauptsächlich dem Christentum und Kant Schuld. Dann erzählt er, „wie die „wahre Welt" endlich zur Fabel wurde". „Die wahre Welt eine Idee, die zu nichts mehr nutz ist, nicht einmal mehr verpflichtend, — eine unnütze, eine überflüssig gewordene Idee, folglich eine widerlegte Idee" (VIII, 83). „Die Welt der Metaphysik, sagt A. Riehl, ist eine Gedankenwelt, eine imaginäre Welt der logischen Schatten, die mit der Sinnlichkeit zugleich ihre Realität eingebüßt haben"[1]).

Nietzsche nimmt als Vorläufer des modernen philosophischen „Humanismus" an, daß alles Erkennen menschlich, durch unsere Sinne, unser Fühlen und Denken bestimmt und bedingt ist; der Mensch erkennt nur das, was in seinen Bereich gelangt, was seine Sinne ihm offenbaren, was „menschlich-fühlbar, menschlich-sichtbar, menschlich-denkbar" ist. Da alles Reale durch das Denken und

[1]) A. Riehl: Der philos. Kritizismus, II. B., II. T., S. 104.

Wahrnehmen bestimmt ist, und wir immer nur Seiten der Wirklichkeit, nie das Ganze, erfahren und denkend bearbeiten können, so vermögen wir auch nichts über das Ganze als das Absolute etwas positives auszusagen. Darum, meint Nietzsche, können wir auch nicht das Absolute denken und begreifen. Das Absolute aber als das „Unbedingte", als der letzte bedingende, metaphysische Weltgrund ist eine „überflüssige Annahme", denn „Existierend" und „Unbedingt" sind nach ihm widersprechende Prädikate. Er hält es für den Grundfehler aller Metaphysiker, daß sie das Absolute oder „Gott", das Letzte, Dünnste, Leerste als Erstes, als Ursache an sich, als ens realissimum gesetzt" haben[1]) (VIII, 79). „Meine Grundvorstellung: das „Unbedingte" ist eine regulative Fiktion, der keine Existenz zugeschrieben werden darf" (XIV, 31).

Das Absolute als Gott kann nicht als das Vollkommene, Vernünftige und Gute angenommen werden, denn es ist nur vermöge der willkürlichen Gleichsetzung von realitas und perfectio, perfectio und ratio entstanden. Jedes absolute Weltprinzip ist das Resultat des spekulativen, unsre logischen allgemeinen Vernunftbegriffe ins Absolute und Unendliche abstrahierenden und hypostasierenden Denkens. Zuerst wird die Alleinheitsidee hypostasiert, dann personifiziert, als die einzige und absolute Realität mit absoluten Prädikaten gefaßt; das allerrealste Wesen wird auch als das allervollkommenste hingestellt.

Der Individualist Nietzsche verwirft sowohl jede idealistische Philosophie, als auch den metaphysischen Voluntarismus Schopenhauers, und zwar beides wegen des abstrakt-monistischen Charakters; sie sind alle „nihilistisch", d. h. akosmistisch, weil aus ihrer „Welt" — ob sie das Absolute, Gott, Substanz, Geist oder Wille heißt — alles Individuelle und Konkrete völlig eliminiert ist. Das „Absolute", ob intellektualistisch oder voluntaristisch gedeutet, ist als solches inhaltsleer, wesenlos und naturlos. Nietzsche erklärt diese nihilistische oder antirealistische Tendenz der „abstrakten Idealisten" in Übereinstimmung mit Schelling aus „Abscheu gegen alles Reale", aus „Feigheit vor der Realität" oder aus „ressentiment der Metaphysiker gegen das Wirkliche". Alle abstrakt-monistischen, insbesondere aber die idealistischen, „leeren und abgezogenen Systeme," könnte er mit Schelling sagen,

[1]) „Böse heiße ich's und menschenfeindlich: all dies Lehren vom Einen und Vollen und Unbewegten und Satten und Unvergänglichen. Alles Unvergängliche — das ist nur ein Gleichnis", sagt Nietzsche im ausdrücklichen Gegensatze zu Goethe (VI, 125; V, 349).

haben sich als unfähig zur Welterklärung erwiesen: „Ihre abgezogenen Begriffe . . . stehen mit der Lebenskraft und Fülle der Wirklichkeit in dem schneidendsten Kontrast“ [1]).

Aus dieser Ansicht heraus versucht Nietzsche der Schopenhauerschen Willensmetaphysik eine realistische und individualistische Wendung zu geben; er tut dies, indem er das Schopenhauersche Weltprinzip, den Willen zum Leben biologisch und soziologisch deutet als Willen zur Macht. Darnach ist ihm die Welt nicht mehr die illusionäre Erscheinung eines metaphysischen Ureinen, sondern sie ist lediglich Relationssystem der realen individuellen Willenskräfte. Nietzsche betrachtet die Welt als Tat; seine Philosophie ist eine Philosophie des Werdens. Die Welt als fortschreitender Prozeß ist abstrakt betrachtet Werden, und konkret — Wille zur Macht. „Das Wesen der Wirklichkeit ist nur wirken, keine andere Art Seins“ (X, 29 f.). Alles Geschehen, alle Bewegung, alles Werden ist als ein Kampf — als ein Ringen des Willens zur Macht — „zur Akkumulation von Kraft zu betrachten. Alle Veränderung läßt sich auf „ein Übergreifen von Macht über andere Macht“ zurückführen“ (XV, 313). Der Mechanismus ist nur eine Zeichensprache für die interne Tatsachenwelt kämpfender und überwindender Willens-Quanta, die Welt ist also ein System von Wechselwirkung solcher Willens- oder Kraft-Quanta: kurz: das „innerste Wesen des Seins“ ist Wille zur Macht. „Der Wille zur Macht, nicht ein Sein, nicht ein Werden, sondern ein Pathos — ist die elementarste Tatsache, aus der sich erst ein Werden, ein Wirken ergibt“ (XV, 316, 317, 321, 322). Die Welt ist, von innen gesehen, Wille zur Macht. Dementsprechend faßt er seine „Welt-Konzeption“ kurz zusammen: die Welt von außen gesehen ist ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, ein Haushalt ohne Ausgaben und Einbußen; als göttliches Spiel von Kräften und Kraftwellen zugleich Eins und Vieles; aus den einfachsten in die vielfältigsten hinaustreibend, sich selber widersprechend und dann wieder aus der Fülle heimkehrend zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklangs, sich selber bejahend noch in dieser Gleichheit seiner Bahnen und Jahre, sich selber segnend als das, was ewig wiederkommen muß, als ein permanentes Werden — „diese meine dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimnis-Welt der doppelten Wollüste, dies mein „Jenseits von Gut und Böse“, ohne Ziel, wenn nicht im Glück

[1]) Schellings Werke, her. von Otto Weiß, 1907, III. B. S. 452.

des Kreises ein Ziel liegt, ohne Wollen, wenn nicht ein Ring zu sich selber guten Willen hat, — wollt ihr einen Namen für diese Welt? eine Lösung für alle ihre Rätsel . . . Diese Welt ist der Wille zur Macht — und Nichts außerdem!" (XV, 411 ff.).

2. Aus diesem dionysischen Weltbilde geht hervor, daß es durch und durch alogisch ist: der Wille zur Macht als der letzte „metaphysische" Grund der Welt oder, richtiger, als das immanente Weltprinzip, wie der Weltwille Schopenhauers. Die Welt besteht aus vernunftlosen Willenskräften, die nicht auf höchste und letzte Ziele angelegt sind. Die Ansicht von der Unvernünftigkeit und Zwecklosigkeit der Welt hat ihren bildlichen Ausdruck im „Zarathustra" gefunden. Zwar gibt Nietzsche zu, es sei schon möglich, daß ein „wenig Vernunft, ein Same der Weisheit, zerstreut von Stern zu Stern als Sauerteig allen Dingen eingemischt" ist; immerhin ist seine Weltanschauung im Grund antiidealistisch und antiteleologisch. Nach Heraklits Beispiel des „spielenden Kindes" als Weltschöpfers stellt er sich die Welt als „göttliches Spiel", als ein Meer frei waltender Willensmächte vor, wo kein „ewiger Wille" — will, wo es keine ewige Vernunftspinne und Spinnennetze gibt" [1]); über allen Dingen herrscht der Himmel Zufall, der Himmel Unschuld, der Himmel Ohngefähr . . . der Himmel, ein Tanzboden für göttliche Zufälle, die Erde — ein Göttertisch für göttliche Würfel und Würfelspieler (VI, 243, 236) — die Welt „jenseits von Gut und Böse", Zweck und Vernunft; dies ist der Standpunkt der tragischen Weltbetrachtung oder des dionysischen Pessimismus.

3. Es ist das relativ Wahre dieser Weltansicht, daß die Welt im Ganzen, das Absolute nicht nach ethischen Wertmaßstäben qualifizierbar ist; so sagt Nietzsche: „alle Dinge sind getauft am Borne der Ewigkeit und jenseits von Gut und Böse" (VI, 243). Unsere sowohl ästhetischen wie ethischen Urteile und Begriffe haben keine Giltigkeit für das Weltganze (V, 148). Die Welt ist weder vollkommen noch schön, weder gut noch böse (II, 46). Man muß die Natur befreien und allen diesen „Abmenschlichungen", weder sie tadeln, noch verherrlichen, ihr gar moralische Zwecke und Ideale unterschieben, denn die „Natur ist wertlos" — amoralisch, ethisch indifferant; Nietzsche preist

[1]) Die ernsthafteste Parodie, sagt Nietzsche unter der Aufschrift — historia in nuce — die ich je hörte, ist diese: „am Anfang war der Unsinn und der Unsinn war, bei Gott!, und Gott (göttlich) war der Unsinn" (III, 22).

„die großartige Indifferenz der Natur gegen Gut und Böse“[1]). Alle ethischen Prädikate der Natur sind unberechtigte Vermenschlichungen, „Schatten Gottes“. Wenn wir auch ganz und gar überzeugt sind, daß es in der Welt durchaus nicht göttlich zugeht, ja noch nicht einmal nach menschlichem Maße vernünftig, barmherzig oder gerecht, wenn wir auch sehr gut wissen, das die Welt, in der wir leben, „ungöttlich, unmoralisch, unmenschlich“ ist, müssen wir uns dennoch aus philosophischer Wahrhaftigkeit „der schimpfenden und verherrlichenden Weltbetrachtung in jedem Falle entschlagen“. Auf Grund dieser Ansicht erscheinen ihm Hedonismus, Pessimismus, Utilitarismus usw. als „Vordergrunds-Denkweisen und naivitäten“, denn die Faktoren des Bewußtseins (Lust und Unlust, Gut und Böse) haben gar keine Giltigkeit für die Natur. Die Vergeisterung und Moralisierung der Welt ist unzulässig und zwecklos. Die Welt als Gott, als das absolute Gute und Vernünftige ist ein unvollziehbarer Gedanke; Gott kann man nicht denken. Ein Gesamtbewußtsein würde das Dasein zum Monstrum machen; ein Gott, ein Gesamtsensorium wäre etwas, dessentwegen das Dasein verurteilt werden müßte; die Existenz eines allweisen höchsten Wesens wäre der größte Einwand gegen das Dasein. Mit dem Aufgeben des allmächtigen zweck- und mittelsetzenden Gesamtbewußtseins, hören wir auf, Pessimisten zu sein (XV, 338). Nietzsche meint, daß mit der moralischen Auslegung der Welt zugleich die „religiöse“ Auslegung hinfällig geworden ist. Die Welt läßt sich nicht moralisch erklären oder gar rechtfertigen. In dieser Hinsicht sagt er: „Das ist mein Grundeinwand gegen alle philosophisch-moralischen Kosmo- und Theodiceen, gegen alle Warums und höchsten Werte in der bisherigen Philosophie und Religionsphilosophie“ (XV, 337).

Wie kann man aber, fragt er selber, in einer vernunft- und zwecklosen Welt, in einer Welt, die verschwenderisch ist ohne Maß, gleichgiltig ohne Maß, ohne Absichten und Rücksichten, die Indifferenz selbst als Macht, wie kann man gemäß dieser Indifferenz leben und sogar sie rechtfertigen? In verschiedenen Perioden seiner philosophischen Tätigkeit hat Nietzsche verschiedene Antworten auf diese seine zentrale religionsphilosophische Frage gegeben, die aber im wesentlichen in einem Punkte übereinstimmen — in der unerschrockenen dionysischen Lebensbejahung.

[1]) Vgl. W. Windelband: Präludien, 3. Aufl. 1907. S. 421, 433 f. 338. J. Volkelt, Ästhetik des Tragischen 1897. S. 431 f. Nietzsches Briefe, Bd. I. S. 26.

Nietzsches Pessimismus wird durch den Gedanken von der ewigen Wiederkunft des Gleichen ins Ungeheuere gesteigert. Indessen versucht er auch das ewig sich wiederholende gleiche Leben zu bejahen. Während für J. Bahnsen der Gedanke vom „ewigen Kreislauf" des „Evolutionszyklus", daß „alles schon dagewesen, daß allertrostloseste Argument für das Recht der souveränen Weltverzweiflung"[1]) war, fand Nietzsche gerade das Umgekehrte berechtigte. Er nimmt diese trostloseste aller Lösungen des Daseinsproblems mit „dionysischer Weisheit und Lust" an und will dionysisch ja sagen zur Welt[2]), wie sie ist — ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl — dieselben Dinge, dieselbe Logik und Unlogik der Verknotung in aller Ewigkeit mit immer heißem Verlangen nach Leben. Die Formel für diese dionysische Stellung zur Welt ist amor fati (XV, 482). Diese tragisch-optimistische Weltbetrachtung ist eine Art atheistischer Rechtfertigung der Welt, gleichsam wie eine Biodicee oder Anthropodicee. Der „Übermensch" als die immanente höchste „Idee", als das geistige und teleologische Prinzip der Welt, ihr Sinn und Endziel, und der sich zum integrierenden Bestandteile der Welt, zu den Ursachen der ewigen Wiederkunft zählende schöpferische und „gottbildende" Wille sind die Grundprinzipien dieser wunderlichen atheistischen und amoralistischen Kosmodicee. „Der Mensch braucht jetzt nicht mehr eine „Rechtfertigung des Übels", er perhorresziert gerade das „Rechtfertigen", der genießt das Übel pur, cru, er findet das sinnlose Übel als das interessanteste. Hat er früher einen Gott nötig gehabt, so entzückt ihn die Welt-Unordnung ohne Gott, eine Welt des Zufalls, in der das Furchtbare, das Zweideutige, das Verführerische zum Wesen gehört" (XV. 270). Nietzsche nennt diese tragische Weltbetrachtung das Symptom der höchsten Kultur; dieser Pessimismus der

[1]) J. Bahnsen: Zur Philosophie der Geschichte . . . 1872 S. 64.

[2]) Wie er den ursprünglich nur ästhetischen Begriff des „Dionysischen" in die philosophische Weltansicht umdeutete, erklärt er in der Schrift „Nietzsche contra Wagner"; er sah — „wer weiß auf welche persönlichen Erfahrungen hin?" — in dem philosophischen Pessimismus des 19. Jahrhunderts und der Musik Wagners den „Ausdruck einer dionysischen Mächtigkeit der Seele", eines unbändigen Lebensrausches, worin er „das Erdbeben zu hören glaubte, mit dem eine von alters her aufgestaute Urkraft von Leben sich endlich Luft macht". Er faßte die dionysische Kunst und die tragische Erkenntnis als den schönsten Luxus unserer Kultur auf, als das Symptom einer höheren Kraft des Gedankens und als das Symptom aller derer, die „an der Überfülle des Lebens leiden, welche eine dionysische Kunst wollen und ebenso eine tragische Einsicht und Aussicht auf das Leben". (VIII, 192—193).

Stärke oder — „jenseits von Gut und Böse“ ist die folgerichtige Konsequenz seiner alogistischen Weltanschauung. Bei einer Ansicht, die kein Geistiges, Logisches als letzten Weltgrund annimmt, ist der dionysisch-tragische Standpunkt der einzig vernünftige Ausweg.

III. Kunst und Religion.

In der ersten Periode (1866—1876) seines Dichtens und Schaffens, einerseits unter dem Banne der Schopenhauerschen Willensphilosophie und Erlösungslehre, andererseits unter dem Einflusse der Wagnerschen und griechischen Kunst stehend und wesentlich von künstlerischen Motiven bewegt und beseelt, wählte Nietzsche den zweiten Schopenhauerschen Weg zur Erlösung. Der junge, schwärmerische Schopenhauerianer war in erster Linie Künstler. Auch ihm war die Welt als Wille vernunft- und ziellos, „ewig leidend und widerspruchsvoll“. Darum sah er bald ein, daß ihre Existenz und Beschaffenheit weder aus moralischen noch religiösen Gründen zu rechtfertigen sei und versuchte eine lediglich künstlerische Rechtfertigung des Daseins. Hiermit sagte er sich in Übereinstimmung mit seinem Lehrer von der theistischen Weltauffassung und im Gegensatze zu ihm auch von der „moralischen Auslegung der Welt“ für immer los. Bekanntlich schrieb Schopenhauer der Welt nachträglich, nachdem er ihren durch und durch irrationalen und amoralistischen Charakter auf Grundlage seiner grundsätzlich alogistischen Willensmetaphysik hervorgehoben hatte, inkonsequenterweise eine moralische Bedeutung zu und schlug neben dem ästhetischen noch den zweiten Weg zur Erlösung, den der Heiligkeit und Askese, der Mitleidsmoral ein. Nietzsche dagegen wendet sich schon in dieser Zeit ausdrücklich vom Theismus sowohl wie vom Moralismus ab und gibt dem Schopenhauerschen irrationalen Voluntarismus die äußerste alogistische Zuspitzung. Er betont die grundsätzliche ethische Indifferenz der Natur. Hat die Welt keinen letzten moralischen Sinn, so sind unsere Handlungen völlig belanglos für das Weltschicksal, sie können unmöglich eine metaphysische erlösende Bedeutung haben.

Dagegen erschien ihm die Kunst als die metaphysische Tätigkeit des Lebens schlechthin. Die Kunst ist die wahre Offenbarung des Weltwesens, die einzige Rechtfertigung des

qualvollen Daseins und zugleich der alleinige Erlösungsweg. Dementsprechend stellte er seine Kunst- oder Artisten-Metaphysik als Ersatz für die Religion, resp. des Christentums auf; diese rein ästhetische Weltbetrachtung und Welt-Rechtfertigung setzt sich in prinzipiellen Gegensatz zu der moralischen Auslegung und Bedeutsamkeit des Daseins. Von diesem hervorragend künstlerischen Standpunkte aus erscheint ihm die Welt als ein ästhetisches Phänomen, als Mittel zum höchsten künstlerischen Genuß des schöpferischen Weltwillens. Die Lust und Unlust, das Harmonische und Disharmonische — alles läßt sich nur als ästhetische Erscheinung verstehen und rechtfertigen, als „künstlerisches Spiel", welches der Wille in der ewigen Fülle seiner Lust mit sich selbst spielt" (I, 168). Wir können nicht an sich das Leben verurteilen; wenn nicht aus moralischem Grunde, so müssen wir es aus ästhetischem gelten lassen. Nur vom künstlerischen Gesichtspunkte aus bekommt nicht nur das Dasein, sondern auch das Leiden und Übel selbst einen Sinn. Ja, Nietzsche meint sogar, das Leiden gehöre zum Wesen der Welt; es mache erst die Welt zum Kunstwerk und ohne das Leiden sei sie unästhetisch in jedem Sinne (XIII, 90). Beide, sagt Nietzsche von der Musik und dem tragischen Mythos, verklären eine Region, in deren Lustakkorden die Dissonanz ebenso wie das schreckliche Weltbild reizvoll verklingt; beide spielen mit dem Stachel der Unlust, ihren überaus mächtigen Zauberkünsten vertrauend; beide rechtfertigen durch dieses Spiel die Existenz selbst der „schlechtesten Welt" (I, 141).

Nach Schopenhauer war die Musik die eigentliche Kunst, der unmittelbare Ausdruck der Welt; denn „die Musik ist darin von allen anderen Künsten verschieden, daß sie nicht Abbild der Erscheinung, oder richtiger der adäquaten Objektivität des Willens, sondern unmittelbar Abbild des Willens selbst ist und also zu allem Physischen der Welt das Metaphysische, zu aller Erscheinung das Ding an sich darstellt. Man könnte demnach die Welt ebensowohl verkörperte Musik, als verkörperten Willen nennen" (Die Welt als W. u. V. I. 310 f.). Ganz in diesem Sinne erklärt Nietzsche: die Welt selbst ist nichts als Kunst. Die Kunst nur reicht ins Innere der Welt. Die Kunst, welche bei ihm mit Wagners Musik zusammenfällt, ist die Offenbarung des metaphysischen Weltzusammenhanges. „Wenn der Philosoph sagt, es ist ein Wille, der in der belebten und unbelebten Natur nach Dasein dürstet, so fügt der Musiker hinzu, und dieser Wille will auf allen Stufen ein tönendes Dasein" (I, 567, 570). Die Kunst ist es, welche den Bann der Individuation zersprengt, den Schleier

der Maja zerreißt und „den Weg zu den Müttern des Seins, zu dem innersten Kern aller Dinge“ öffnet (I, 110). Nur durch künstlerische Produktion und Genießen offenbart sich uns das Wesen der Welt. Indem wir die Welt als Kunstwerk annehmen, erfassen wir die metaphysische Einheit aller Erscheinungen; nur künstlerisch uns betätigend durchschauen wir das principium individuationis und fühlen uns mit dem „Ur-Einen“ eins. Der Gedanke der ästhetischen Erlösung ist der deutschen Kunst und Philosophie eigen. „Ein unerreichtes Muster dafür ist die Art, sagt F. A. Lange, wie Schiller in seinem „Reich der Schatten“, die christliche Erlösungslehre zu der Idee einer ästhetischen Erlösung verallgemeinert hat“ [1]). Auch für Novalis war die Poesie der wahre Erlösungsweg und die Offenbarung des Weltgemütes. Und Beethoven war „Musik höhere Offenbarung als alle Weisheit und Philosophie“ [2]).

Dem Schopenhauerianer Nietzsche ist die Welt als Wille ein künstlerischer Schöpferwille, ein Weltgenie, und als Vorstellung — „ästhetisches Phänomen“, schöner Schein. Dieses Weltgenie deckt sich ganz und gar mit dem Gottesbegriffe, nur faßt ihn Nietzsche lediglich ästhetisch im ausdrücklichen Gegensatz zu der christlichen, vorzugsweise moralischen Gottesvorstellung; er bezeichnet ihn einfach als „unmoralischen Künstler-Gott“; dieser „Gott“ ist das immanente Schöpfungsprinzip der Welt; er schafft Welten aus der Not der Fülle und Überfülle und zerstört sie, um sich vom Leiden der in ihm gedrängten Gegensätze zu erlösen. Die antiteleologische und antiidealistische Tendenz Nietzsches kommt hier auch zum Vorschein: auch die Welt als Kunst kennt keine Zweckmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit, keine Vernunft, keine Harmonie, kein Endziel; vielmehr ist die Welt in jedem Augenblicke die erreichte Erlösung des vernunftlosen Künstler-Gottes, als die „ewig wechselnde, ewig neue Vision des Leidendsten, Gegensätzlichsten, Widerspruchsreichsten“, der nur im ästhetischen Scheine sich zu erlösen weiß.

„Die Sinnenwelt ist eine Trugwelt; das Wahre und Wahrhafte ist ein „Künstler-Gott“ als Ursache der Trugwelt. Wie? Er muß sie nötig haben: vielleicht ist das Wahre gequält, wie ein Künstler und sucht eine Erlösung lustvoller Vorstellungen und Bilder im Scheine — eine Abziehung, — die Wahrheit ist

---

[1]) F. A. Lange: Geschichte des Materialismus, Reclam II. Bd. S. 675.

[2]) E. Spranger: Beethoven und die Musik als Weltanschauungsausdruck. Vgl. E. Spranger: W. v. Humboldt und die Humanitätsidee. S. 309. 1910.

vielleicht der Schmerz, und der Schein ist eine Milderung, der Wechsel ist das Sichherumwerfen des schwer Leidenden, der eine bessere Lage sucht. Vielleicht ist auch das wahre voller Lust und strömt über die Phantasien, wie ein Künstler . . ." (XI, 276). Dies ist Nietzsches ästhetisch-metaphysisches Weltbild, welches nichts weiter ist, als das Produkt einer dichterischen Spekulation, die auch ungeachtet dieses charakteristischen „Vielleichts" keinen Anspruch auf irgend einen Wahrheitswert erheben darf; dieser einseitig ästhetisch-metaphysischen Auffassung der Welt kommt nur eine subjektive Bedeutung [1]) zu; sie erklärt uns die relative, analogische Wahrheit, daß, wie Volkelt sagt, „das Schaffen des Weltgeistes zum Teil nach Analogie mit dem künstlerischen Schaffen aufzufassen sei" [2]). Der Künstler-Gott ist eine geniale künstlerische Intuition, Dichtung, Gleichnis wie der spätere „Übermensch". Bezeichnenderweise taucht der „Künstler-Gott" auch im „Zarathustra" auf: „Eines leidenden und zerquälten Gottes Werk schien mir diese Welt. Traum schien mir die Welt und Dichtung eines Gottes; farbiger Rauch vor den Augen eines göttlich Unzufriedenen. Gut und Böse, Lust und Leid und Ich und Du — farbiger Rauch dünkte mich's vor schöpferischen Augen. Wegsehen wollte der Schöpfer von sich — da schuf er die Welt" (VI, 41). Die Welt ist Dichtung, künstlerischer Traum eines „unglücklichen" Künstler-Gottes und alle unsre Gedanken und Empfindungen sind im Grunde nur seine Empfindungen im Ausdichten seines Dramas (XII, 160).

Hiernach erscheint die Welt gleichsam als eine ästhetische Objektivation des dionysischen Weltgenies, als eine Art apollinische Traumwelt, und Apollo selbst „als die Vergöttlichung — oder verklärender Genius — des principii individuationis". Wir selber sind „für den wahren Schöpfer derselben schöne Bilder und künstlerische Projektionen". Mit der Welt selbst ein Kunstwerk zu sein — dies ist unsre „höchste Würde", denn nur als ästhetisches Phänomen ist das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt und die Kunst unser einziger „metaphysischer Trost". Die ganze Konzeption dieses Weltbildes verrät ihr Muster; es ist das Schopenhauersche Weltbild nach vorzugsweise ästhetischer Richtung gedeutet, erklärt und verklärt.

---

[1]) Nietzsche verhehlt die Tatsache nicht, daß er dies sein Weltbild lediglich subjektiv nach seiner künstlerischen Natur ausgelegt, erdichtet hat; er erzählt, wie er die „Musik ins Metaphysische übertragen" hat, „wie alle religiösen Menschen bisher so mit ihrem Erlebnis gemacht haben" in „echt religiöser Verehrung" (XIV, 367).

[2]) J. Volkelt: System der Ästhetik, 1905, I. Bd. S. 32.

In der Kunst, in willen- und wunschloser ästhetischer Anschauung liegt wahres Glück und Seligkeit; hier nur genießen wir das wahre Leben. Die Kunst erlöst uns von der Erdenqual und dem Kleinmenschlichen, von dem unsre Seele entzweienden, zerwühlenden Glücks- und Genußverlangen. Das künstlerische Genießen und Produzieren macht uns wahrhaft glücklich, indem es uns über uns selber und über die rauhe Wirklichkeit erhebt, sozusagen — jenseits von Lust und Unlust stellt. „Am farbigen Abglanz haben wir das Leben", dies schöne Wort Goethes klingt wie eine Vorahnung des Nietzscheschen Gedankens. Den Standpunkt der ästhetischen Weltbetrachtung hat Nietzsche zeitlebens behalten, wenn auch der Schwerpunkt seiner Weltanschauung zuerst auf intellektualistische und dann auf kultur-religiöse Gebiete verlegt wurde. Dennoch bleibt das künstlerische, wenn nicht das Motiv, so doch eins von den Hauptmotiven seines Dichtens und Denkens.

In der ersten Periode aber bekommt die Kunst bei ihm eine nicht nur metaphysische, sondern auch eminent religiöse Bedeutung; vor allen Dingen will sie der einzige Weg zur Erlösung sein. Der Pessimist, Atheist und Künstler Nietzsche sah auch keinen anderen Weg, der zur Befreiung von den Fesseln und Qualen der Welt führen konnte, als den der Kunst. Nur durch den ästhetischen Schein, als den „Widerschein des ewigen Widerspruchs, des ewigen Weltschmerzes, des einzigen Grundes der Welt", nur durch das künstlerische „Traumanschauen" der Schein- und Schönheitswelt, erfassen wir unsre Wesenseinheit mit allen Individuen, begreifen wir die Tragik der Welt und rechtfertigen ihre erlösende Notwendigkeit. Die Auffassung der Welt als eines künstlerischen Mittels zur Erlösung des Künstlergottes von seiner wesenhaften Unseligkeit erinnert an die Erlösungslehre v. Hartmanns, nach welcher der Weltprozeß der Erlösungsprozeß des gequälten Gottes ist, der durch den Menschen von seiner transcendenten Unseligkeit und seinem Ur- oder Gottschmerz erlöst wird. Auch Nietzsche nimmt von seinem kunstmetaphysischen Standpunkte aus an, daß „das Wahrhaft-Seiende und Ur-Eine als das Ewig-Leidende und Widerspruchsvolle, zugleich die entzückende Vision, den lustvollen Schein zu seiner steten Erlösung braucht". Also auch ihm wie v. Hartmann ist die Welt, „das reale Dasein die Inkarnation der Gottheit" (resp. des Künstler-Gottes), „der Weltprozeß seine Passionsgeschichte und zugleich der Weg der Erlösung des ewig Gequälten". Nietzsche, wie v. Hartmann lehren beide eine immanente und positive Erlösung, nur daß der

erste sie künstlerisch, der zweite aber ethisch erfaßt. Trotz dieses Unterschiedes dürften wir das bekannte v. Hartmannsche Wort vom Standpunkte Nietzsches aus dahin variieren: die Kunst ist die Mitarbeit an der Abkürzung dieses Leidens und Erlösungsweges[1]).

Die künstlerische Tätigkeit, als reine Intuition oder aktives Produzieren in dionysischer Form, meint Nietzsche, zerreißt den Schleier der Maja, der apollinischen Traumwelt, der uns eine illusionistische Vielheit und Verschiedenheit der Wesen vorspiegelt und gibt uns die unmittelbare Gewißheit der All-Einheit der Welt. Dieses Bewußtsein der metaphysischen Wesensidentität aller individuellen Erscheinungen versetzt uns in lustvollsten Seligkeitszustand, welchen Nietzsche den dionysischen nennt. „Unter diesem Zauber des Dionysischen schließt sich nicht nur der Bund zwischen Mensch und Mensch wieder zusammen: auch die entfremdetste, feindlichste oder unterjochte Natur feiert ihr Versöhnungsfest mit ihrem verlornen Sohn, dem Menschen .... Jetzt, bei dem Evangelium der Weltharmonie fühlt sich jeder mit seinem Nächsten nicht nur vereinigt, versöhnt, verschmolzen, sondern Eins . . .: als Gott fühlt er sich, er selbst wandelt jetzt so verzückt und erhoben, wie er die Götter im Traume wandeln sah" (I, 24). So singt er mit Schiller das hohe Lied der Weltenharmonie und der Freude oder Mitfreude, wie er später im offenbaren Gegensatze zum Mitleid sein Moralprinzip und Glücks- oder Seligkeitsideal nennt.

Die Kunst ist also nach Nietzsche niemals bloßes „Spiel", nicht nur Nachahmung der Naturwirklichkeit, sondern gerade ein metaphysisches Supplement der Naturwirklichkeit, zu deren Überwindung neben sie gestellt (I, 167) — deren Erlösungsweg par excellence; erst durch sie wird die volle Lust am Schein und Schauen erweckt und zugleich diese Lust verneint durch eine höhere Befriedigung an der Vernichtung der sichtbaren Scheinwelt; sie führt die Welt der Erscheinung an die Grenzen, wo sie sich selbst verneint, und wieder in den Schoß der wahren und einzigen Realität zurückzuflüchten sucht. Der künstlerische Schöpferwille mit einer ungeheuren dionysischen Schaffenslust verschlingt gleichsam die Welt der Erscheinungen, „um hinter ihr und durch ihre Vernichtung eine höchste künstlerische Urfreude im Schoße des Ur-Einen ahnen zu lassen" (I, 155). Nur durch die Kunst vollzieht sich „diese Rückkehr zur Einheit", die wahre Erlösung.

---

[1]) v. Hartmann: Phänomenologie des sittl. Bewußtseins. 1870. S. 871.

Somit verbindet Nietzsche die Schopenhauersche Erlösungslehre nun auch mit der Wagnerschen Erlösungskunst und stellt eine Art Kunstreligion, verwandt dem ästhetischen Pantheismus, auf. An die Stelle der moralischen Erlösung tritt die lediglich ästhetische. Das Christentum wird eingestandenermaßen mit einem antitheistischen und „widermoralischen Hang" und „feindseligen Schweigen" behandelt, wegen seines ausschließlich moralistischen Charakters und wegen seiner Kunst- und Lebensfeindlichkeit. Mit einem „Pessimismus jenseits von Gut und Böse", welcher im Grunde ein dionysisch-amoralistischer Optimismus ist, versucht Nietzsche die Moral selbst in die Welt der Erscheinung zu setzen, nicht nur unter die „Erscheinungen" (im Sinne des idealistischen terminus technicus), sondern unter die „Täuschungen als Schein, als Wahn, Irrtum, Ausdehnung, Zurechtmachung, Kunst". Dem Christentum gegenüber als der Moral und Religion des Mitleidens, welches durch und durch nihilistisch ist und welches nur moralische Werte gelten läßt, stellt Nietzsche „eine grundsätzliche Gegenlehre und Gegenwertung des Lebens, eine rein artistische, eine antichristliche" oder dionysische Lehre gegenüber (I. 10). Das Ja-sagen zum Leben selbst noch in seinen fremdesten und härtesten Problemen, das nennt Nietzsche dionysisch.

Man sieht gleich, wie er sich schon in dieser Zeit vom Schopenhauerschen Pessimismus lossagt, und seiner Willenslehre eine ausschließlich empiristische und optimistische Wendung gibt. Statt der Verneinung des Willens zum Leben, verlangt er eine dionysische Bejahung desselben, statt der Verwerfung und Verdammung der Welt eine ästhetische Verklärung und Vergöttlichung des Lebens. Nach griechischer Art wird alles Vorhandene, das ganze „triumphierende Dasein" verherrlicht, „gleichviel, ob es gut oder böse ist". Das ist die tragische Erkenntnis oder Weltbetrachtung.

In dieser dionysisch-optimistischen oder tragischen Weltauffassung fallen Metaphysik, Religion, Kunst und Kultur zusammen. Das Kulturproblem verwandelt sich in ein Erlösungsproblem. In dieser Verbindung der ästhetischen, religiösen und kulturellen Momente mit dem Individualismus erblickt A. Drews den faszinierenden Zauber von Nietzsches Weltanschauung; er „hält an der ästhetischen und religiösen Stimmung der Schopenhauerschen Weltanschauung fest und bildet deren Erlösungslehre auf individualistischer Basis im Sinne eines neuen Kulturideals weiter"[1]). Der tragischen, künstlerischen Weltanschauung ent-

[1]) A. Drews: Nietzsches Philosophie. 1904, S. 151.

sprechend ist die tragische Kultur, die, wie Nietzsche hoffte, aus der Vereinigung der Schopenhauer-Wagnerschen und griechischen Kunst und Philosophie entstehen sollte. Diese deutsche Wiedergeburt der hellenischen Welt ist die „Kultur der tragischen Erkenntnis", die neue Renaissance im Gegensatz zum platten Optimismus, zu der alles Schöne und Erhabene verflachenden Aufklärung und zum welt- und lebensfeindlichen Christentum.

Um dieses Kulturideal ins Leben zu rufen, will Nietzsche für die neue Kultur Erzieher erziehen — Menschen von zürnender Hoheit, stolzem Blick, kühnstem Willen, Kämpfer, Dichter und Philosophen zugleich, die noch der Kunst als des metaphysischen Trostes bedürfen, um das ewige Leiden der Welt mit sympathischer Liebesempfindung, mit Schopenhauerscher Weisheit zu ergreifen.

Er sah aber ein, daß dies Streben, durch eine künstlerische Verklärung des Lebens zu einer höheren Kultur und besseren Daseinsform zu gelangen, ebenso ungewiß, unhaltbar, ja verfehlt war, wie das Fußen auf der Annahme einer religiös-metaphysischen Welt. Die Welt, von dem tragischen Standpunkt aus betrachtet, ist ebensowenig moralisch als ästhetisch zu rechtfertigen; als ästhetisches Phänomen ist sie nicht minder „Täuschung", subjektive Deutung, „Zurechtmachung, Betrug", denn als moralisches Phänomen (Biogr. Bd. IIa, 99). Die ideale, erdichtete Wirklichkeit des ästhetischen Scheines schien ihm nun ebensowenig imstande, eine wahre Erkenntnis der Welt zu geben, um danach unser freies und höheres Selbst zu gestalten, wie die Annahme der übersinnlichen transcendenten Welt und der metaphysisch-religiösen Wesenheiten. Auch die Kunst „verfälscht" die wahre und einzig reale Wirklichkeit, bringt uns in falsche Stellung zur Welt und mißleitet dadurch unsere Bestrebungen und Ideale ebenso, wie die Religion. Sie alle, die Schopenhauersche Willensmetaphysik, die Wagnersche Kunst und die christliche Religion, sofern sie diese Welt im falschen Lichte zeigen, die uns unmittelbar gegebene Erfahrungswelt zu Gunsten einer „wahren" überempirischen Welt leugnen oder herabsetzen, sind nihilistisch, theoretisch sowohl als praktisch unhaltbar und ungenügend. Weder durch metaphysische Spekulation noch durch künstlerisches Anschauen können wir die Welt erkennen und rechtfertigen, wie sie sich uns darbietet. Nur auf dem Wege der Erfahrung gewonnene Erkenntnis ist imstande, das wahre Bild der Welt zu konstruieren.

So wandte er sich um 1874 von der Schopenhauer-Wagnerschen Romantik ab und hoffte in der wissenschaftlichen Er-

kenntnis die erlösende Wahrheit zu finden, zumal auch Wagner, am Ende seiner Bahn angelangt, in einer eigenartigen Verbindung von Religion und Metaphysik, Kultur und Moral, Buddhismus und Christentum die endgültige Befriedigung seines Erlösungsbedürfnisses fand. Dagegen strebte der junge schmärmerische Nietzsche nach neuer Wahrheit, nach einer das Gemüt ebensowohl wie den Verstand befriedigenden Weltanschauung.

Hatte er einst geglaubt, Wagner habe nicht nur eine neue, sondern die Kunst selber entdeckt (I, 500), die geradezu ein Ersatz für die Religion sein sollte, so lehnt er sie jetzt aus demselben Grunde ab, aus welchem er einst die Religion verworfen hatte. Er nennt jetzt Wagners Musik „idealisiertes Christentum katholischer Art“ und speziell die Parsifal-Musik — „Roms Glaube — ohne Wort“. „Wagners Kunst ist überfliegend, transzendental . . . sie hat etwas, wie Flucht aus dieser Welt, sie negiert dieselbe, sie verklärt diese Welt nicht. Deshalb wirkt sie direkt amoralisch, indirekt quietistisch“ (X, 104). Sie ist nihilistisch, sie entnervt und erdrückt, entwertet die Welt wie das Leben, sie kann nicht die Grundlage einer neuen, großzügigen gesunden Kultur werden (V, 324).

Auf diese Weise vollzog sich der Bruch mit Wagners Kunst und eben damit auch mit seinem eigenen ästhetischen Idealismus. Die Trennung von dieser Romantik bedeutete aber auch die Lossagung von ihren metaphysischen Voraussetzungen, von der Schopenhauerschen Philosophie, der er nur aus künstlerischen Rücksichten Anerkennung zollte, — von der Metaphysik und Romantik überhaupt. Nietzsche ging zum Positivismus über. Diese Epoche (1874—1882) seines Schaffens hat sich seit seiner inneren Loslösung von Wagner allmählich vorbereitet. Die neue Anschauungsweise kam aber erst in den Jahren 1876 (im „Menschliches, Allzumenschliches“, 1878) zum klaren Ausdruck.

IV. Religion und Wissenschaft.

A. Nietzsches von vornherein feindselige Stellung zur Religion verschärft sich noch mehr unter dem Einflusse des Positivismus. Jetzt galt es, den Wahrheitsgehalt der Religion auch an der Hand der Ergebnisse der Wissenschaft zu bestreiten, zu beweisen, daß den metaphysischen, sowohl wie den religiösen Vorstellungen keine Wahrheit zukommt, daß sie keinen Erkenntniswert haben.

Für Schopenhauer waren Metaphysik, Kunst, Religion und Moral Erkenntnisstufen, jede in ihrer Art und in ihrem Grade. Für Nietzsche dagegen können alle diese Gebiete des menschlichen Geistes höchstens ästhetisch-ethischen Wert und Bedeutung für sich beanspruchen als „Dichtungen", als Idealisierungs- und Erbauungsmittel. Zu früh hat er eingesehen, daß Schopenhauer über den Wert der Religion für die Erkenntnis sich ebenso geirrt hat, wie über den der Metaphysik, Kunst und Moral (II, 118):

Neben der antichristlichen ist der zweite offensichtliche Charakterzug von Nietzsches vorzugsweise künstlerischer Weltanschauung der ersten Periode ihre antimetaphysische Tendenz. Es liegt klar auf der Hand, daß von einer Metaphysik im gewöhnlichen philosophisch-begrifflichen Sinne bei ihm keine Rede sein kann. Sein ästhetischer Mysticismus, seine Artisten-Metaphysik ist eine Art metaphysischer Ästhetik oder ästhetischer Religion, aber keine Metaphysik im herkömmlichen Sinne des Wortes. — Frühzeitig, schon 1868 unter dem Einflusse von Langes: „Geschichte des Materialismus" wurde Nietzsche von seinem metaphysisch-dogmatischen Schlummer geweckt. „Das Reich der Metaphysik, heißt es in einem Briefe an Deußen, somit die Provinz der „absoluten" Wahrheit ist unweigerlich in eine Reihe mit Poesie und Religion gerückt worden. Wer etwas wissen will, begnügt sich jetzt mit einer bewußten Relativität des Wissens, wie z. B. alle namhaften Naturforscher. Metaphysik gehört also bei einigen Menschen ins Gebiet der Gemütsbedürfnisse, ist wesentlich Erbauung: andererseits ist sie Kunst, nämlich Begriffsdichtung; festzustellen aber ist, daß Metaphysik weder als Religion noch als Kunst etwas mit dem sogenannten „An sich Wahren oder Seienden" zu tun hat"[1]).

Es sind die offenkundigen Nachwirkungen des Langeschen[2])

---

[1]) Briefe I, S. 101.

[2]) Ohne Zweifel, neben Lange, Darwin, und den englischen Positivisten hat E. Dührings „Wirklichkeitsphilosophie" mit ihrer leidenschaft-

positiv-kritischen und ethischen Standpunktes des Ideals, nach dem die Metaphysik und Religion nur als Kunst, als „Erbauung“ oder Idealbedürfnis in Betracht kommen könnten. Nach R. Richters treffender Bemerkung hat Nietzsche auf diesem Standpunkte „die Möglichkeit gefunden, den so begründeten Mangel an Wahrheitsgehalt in Kunst, Religion und Philosophie (speziell auch in der Schopenhauer-Wagnerschen Weltanschauung) mit der hohen ethischen Bedeutung derselben für seine eigenen Gemütsbedürfnisse und der hohen ästhetischen Bedeutung für die Kultur eines Volkes zu vereinigen“ [1]).

Diese metaphysikfeindliche Ansicht, die er auf erkenntnistheoretischem Wege gewonnen und die er bisher aus künstlerischen Motiven unterdrückt hatte, ringt sich wiederum durch, sobald er mit dem Positivismus in nahe Beziehungen tritt (1876 bis 1878). Von dem biologisch-pragmatischen Standpunkte aus kam den religiösen und metaphisischen Begriffen als pragmatisch wertlosen, unbrauchbaren „Wahnvorstellungen“, als lebensfeindlichen und die Wirklichkeit verfälschenden Fiktionen und Illusionen keine Wahrheit zu. Metaphysik vor allem ist ihm jetzt die „Wissenschaft“, „welche von Grundirrtümern des Menschen handelt — doch so, als wären es die Grundwahrheiten“ (II, 36). Die Religion ist theoretischer sowohl wie praktischer Nihilismus, Verneinung, Verleumdung, Verfälschung der realen Welt, des Lebens und des Menschen. Sie ist der Inbegriff menschlicher Illusionen. „Noch nie hat die Religion weder mittelbar noch unmittelbar, weder als Dogma, noch als Gleichnis eine Wahrheit enthalten. Denn aus der Angst und dem Bedürfnis ist eine jede geboren, auf Irrgängen der Vernunft hat sie sich ins Dasein geschlichen“ (II, 118). Solche „Gleichnisse und Dichter-Erschleichnisse“ sind die „Götter“ (V, 349, VI, 188), die religiösen Vorstellungen, denen als imaginären, erdichteten Fiktionen und Symbolen keine Realität und Wahrheit zukommt. Auch mit der Kunst ist es nicht gut bestellt. Hatte Nietzsche ihr einst eine metaphysische Bedeutung zugeschrieben, jetzt ist sie ihm nur eine Verherrlichung der religiösen und philosophischen Irrtümer der Menschheit (II, 200). Auch „die Moral insofern sie ein Sollen war“, auf metaphysischem Grunde beruhte, „ist ebenso vernichtet wie die Religion“ (II, 51—52).

lichen Bekämpfung alles „jenseitigen Gespensterglaubens“ einerseits und ihrer tatkräftigen Lebensbejahung andererseits auf Nietzsche einen bleibenden Eindruck gemacht und ihn in seiner neuen positiv-intellektualistischen Denkrichtung gestärkt

[1]) R. Richter: F. N., sein Leben und sein Werk, 1903, S. 137.

Die Religion kann, nach Nietzsches Meinung, auf keinem von diesen Gebieten, auf der Metaphysik ebensowenig wie auf der Ethik sich aufbauen, da sie alle selbst auf Irrtümern, d. h. auf Fiktionen, und Hypothesen beruhen, die aus sehr subjektiven psychologischen Motiven entstanden sind. Wie er alle Metaphysik, alles „an sich Wahre oder Seiende" bekämpft, so verwirft er auch alle ins an-sich-seiende, ins Absolute und Transcendente projizierten und hypostasierten, subjektiven, logischen Begriffe und Vorstellungen, oder, wie er sich gelegentlich äußert, „ins Metaphysische übersetzte" Moral und Religion.

Erst eine Werttheorie der Wahrheit, eine Kritik des Willens zur Wahrheit vermag die psychologischen Quellen und moralisch-theologischen Motive unserer Begriffe, ja der gesamten bisherigen Philosophie, zu enthüllen und ihren Wahrheitswert zu bestimmen. Auch die Wissenschaft, meint Nietzsche, bedarf der Rechtfertigung einer psychologisch fundierten Wahrheitstheorie, denn „immer noch ist es ein metaphysischer Glaube, auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht" [1]).

Aus dieser psychologischen Analyse der Erkenntnisse oder „Chemie" der metaphysischen, religiösen, ästhetischen und ethischen Vorstellungen und Begriffe (II, 17, 135 und III, 202) stellt sich heraus, daß diese keinen Anspruch auf irgend eine objektive Wahrheit, auf „einen metaphysischen Wert, einen Wert an sich der Wahrheit" (VII, 470) erheben dürfen; sie sind nicht imstande, das Wesen des „an-sich-Seienden" uns zu erschließen, denn „die allerschlechtesten Methoden der Erkenntnis, nicht die allerbesten" (II, 24) haben an ihrer Entstehung gearbeitet. Hat man aber diese Methoden als das Fundament aller vorhandenen Religionen und Metaphysiken aufgedeckt, so hat man sie widerlegt. „Sobald die Religion, Kunst und Moral in ihrer Entstehung so beschrieben sind, daß man sie vollständig sich erklären kann ohne zur Annahme metaphysischer Eingriffe am Beginn und Verlaufe der Bahn seine Zuflucht zu nehmen, hört das stärkste Interesse an dem rein theoretischen Problem vom „Ding an sich" und „in der Erscheinung" auf; wir sind im Bereiche der Vor-

[1]) . . . . „auch wir Erkennenden von Heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch unser Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christenglaube, der auch der Glaube Platos war, daß Gott die Wahrheit ist, daß die Wahrheit göttlich ist . . . Aber wie, wenn dies gerade immer mehr unglaubwürdig wird, wenn nichts sich mehr als göttlich erweist, es sei denn der Irrtum, die Blindheit, die Lüge — wenn Gott selbst sich als unsere längste Lüge erweist?" (V, 275).

stellung, keine „Ahnung“ kann uns weitertragen“ (II, 24—25). „Der moralische Mensch steht der intellegiblen (metaphysischen) Welt nicht näher, als der physische Mensch“ — dieser Satz Rées, sagt Nietzsche, kann vielleicht einmal als die Axt dienen, welche dem „metaphysischen Bedürfnis“ der Menschen an die Wurzel gelegt wird“ (II, 61). Mit dem Reiche der Metaphysik ist auch das Reich der Religion — Jenseits, Gott, unsterbliche Seele, freier Wille — in eine Reihe mit Kunst, d. h. „Dichtung“, mit bewußten Fiktionen und Täuschungen gerückt worden. Da stellt sich aber die unabweisliche Frage ein: „Woher eigentlich die fatale Wichtigkeit kommt, die wir jenen Dingen so lange beigelegt haben“? (III, 201). Das Streben, auf dem Gebiete der „ersten und letzten Dinge“ durchaus nur Sicherheiten haben zu wollen, bezeichnet Nietzsche als „metaphysischen“ oder „religiösen Nachtrieb“ (III, 190, 201), eine versteckte und nur scheinbar skeptische Art des „metaphysischen Bedürfnisses“. Daher kommt ihm die spekulative Methode der Religionskritik, das begriffliche Nachweisen des Wahrheitsgehaltes resp. der Wahrheitslosigkeit der religiösen und metaphysischen Vorstellungen verdächtig vor. Hinter dieser Methode sieht er moralische Hintergedanken und Absichten. So zerstörend auch die Kritik sein mag, der moralische und religiöse Nachtrieb läßt die Hintertüre des Glaubens offen. Kants praktisch-dogmatische Metaphysik ist das klassische Beispiel dafür. Um die fatale Wichtigkeit und imaginäre Bedeutung jener ersten und letzten Dinge zu enthüllen und sie zu entwerten, will Nietzsche, offenbar von Feuerbach beeinflußt, sich der psychologisch-analytischen Methode bedienen. Er versucht durch eine „Chemie“ oder „Historie“ der religiösen und ethischen Begriffe und „Empfindungen“ Klarheit über ihre Herkunft zu schaffen, nachzuweisen, daß „auch auf diesem Gebiete die herrlichsten Farben aus niedrigen ja verachteten Stoffen gewonnen sind“[1]) (II, 18). Nur auf diesem Wege kann man die Einsicht gewinnen, wie jene metaphysischen „allerspitzesten Fragen der Erkenntnis so erheblich und furchtbar geworden“ sind, und damit in Hinsicht auf jene letzten Dinge zur völligen Gleichgültigkeit gegen Glauben und angebliches Wissen auf jenem Gebiete und gegen ihre „fatale Wichtigkeit“ gelangen. „Alles andere muß uns näher stehen als das, was man uns bisher als das Wichtigste vorgepredigt hat, nämlich

[1]) Auch die Zurückführung der religiösen Vorstellungen auf Furcht und Ehrfurcht, auf Streben und Lohn, auf niedrigen Egoismus und tierisch-allzumenschliche Motive des Willens zur Macht weist im Prinzip die psychologische Methode der Religionskritik Feuerbachs auf.

jene Fragen: Wozu der Mensch? Welches Los hat er nach dem Tode? Wie versöhnt er sich mit Gott? und wie diese ‚Curiosa' lauten mögen." Diese Fragen der Religiösen gehen den Positivisten Nietzsche ebensowenig an, wie die letzten Fragen der Metaphysik. Er meint, wir hätten diese Aufschlüsse über die letzten Dinge, „diese Sicherheiten um die alleräußersten Horizonte gar nicht nötig, um ein volles und tüchtiges Menschentum zu leben" (III, 201). Theoretisch sowohl wie praktisch sind die religiös-metaphysischen Begriffe unhaltbar und unfruchtbar geworden; sie verfälschen nur die Natur und bringen uns in eine falsche Stellung zu ihr, wenden unseren Blick und unseren Willen von der Wirklichkeit ab und vereiteln damit unsere Lebensziele. Wir müssen auch diese „Ketten", jene schweren und sinnvollen Irrtümer der moralischen, der religiösen, der metaphysischen Vorstellungen ablegen, unseren Geist von dieser „Kettenkrankheit" heilen und wieder „gute Nachbarn der nächsten Dinge" und „Bewohner der lichteren Gefilde der Natur und des Geistes" werden (III, 203, 371, 373).

So gewiß Nietzsche der Notwendigkeit der Auflösung und des Zerfalls der Religion und des Überganges in eine wissenschaftliche Weltauffassung ist, so bewußt ist er sich auch dieses „gefährlichen Sprunges". In der Tat, sagt er, bedarf es in der geistigen Ökonomie gelegentlich überleitender Gedankengänge; so ist der Übergang aus Religion in wissenschaftliche Betrachtung ein gewaltsamer gefährlicher Sprung, „Etwas, was zu widerraten ist" (II, 54). Da die Bedürfnisse, die bisher die Religion befriedigt hat, auf Voraussetzungen beruhen, die denen der Wissenschaft widersprechen, so ist hier, um einen Übergang zu machen, und um nicht der metaphysischen Philosophie zu verfallen, die Kunst viel eher zu benutzen, um das mit Empfindungen überladene Gemüt zu erleichtern und die „religiösen Nachwehen" zu lindern. Denn vollends „von der Kunst aus kann man dann leichter in eine wirkliche befreiende philosophische Wissenschaft übergehen" (II, 45, 160, 207).

Da, wie Nietzsche meint, der wissenschaftliche Mensch die Weiterentwicklung des künstlerischen ist, so wird man mit dem Aufgeben der Kunst nicht die von ihr gelernte Fähigkeit einbüßen, ebenso wie man die Religion aufgegeben hat, ohne der durch sie erworbenen Gemütssteigerungen und Erhebungen verlustig zu gehen. Im Gegenteil, wird „nach einem Verschwinden der Kunst, die von ihr gepflanzte Intensität und Vielartigkeit der Lebensfreude immer noch Befriedigung fordern" (II, 207). Ja,

er erhofft einen stärkeren intensiven wie extensiven Aufschwung der Religiosität durch Kunst und Wissenschaft: „So wirft sich das Gefühl, durch die Aufklärung aus der religiösen Sphäre hinausgedrängt in die Kunst, in einzelnen Fällen auch auf das politische Leben, ja selbst direkt auf die Wissenschaft, denn der zum Strome angewachsene Reichtum des religiösen Gefühls bricht immer wieder aus und will sich neue Reiche erobern“ (II, 160).

Das Objekt des religiösen Verhaltens — der Begeisterung und Erhebung braucht nicht unbedingt etwas Transcendentes, Überirdisches zu sein. Religiösen Charakter kann auch unser Verhalten zur Natur, zum Vaterland, zur Partei, zu einem sozialen oder Erkenntnisideal an sich tragen (IV, 297). Nach G. Simmel ist die Religiosität, die sich in allen Lebenserscheinungen und „Gefühlsbeziehungen zu sehr irdischen Objekten, Menschen wie Dingen“, ästhetischen wie politischen Verhältnissen kundgibt, eine „fundamentale Kategorie“ der menschlichen Seele, „die den ganzen Reichtum der Wirklichkeit als ihren Inhalt aufnehmen kann“ [1]). Auch J. M. Guyau ist Auflösung der positiven Religion nicht gleich dem Verschwinden der Religiosität: „Es wird weniger Glauben in der Welt sein, aber mehr freie Spekulationen, weniger kontemplatives Wesen, aber mehr vernünftiges Denken, kühnes Schließen, höherer geistiger Schwung“ [2]).

„Diese neue Leidenschaft“ sagt Nietzsche von der Liebe zur Erkenntnis, „die Unruhe des Entdeckens und Erratens ist uns so reizvoll und unentbehrlich geworden,“ daß wir das Ruhebett des Glaubens ruhig fallen lassen können. Die Wahrheitsliebe hat sich in uns zur Leidenschaft, in eine Art Eros verwandelt, sodaß wir uns doppelt glücklich fühlen, da dieses neue Pathos vor keinem Opfer schreckt und im Grunde Nichts fürchtet als eigenes Erlöschen. Nietzsche glaubt sogar, „daß die gesamte Menschheit unter dem Drange und Leiden dieser Leidenschaft,“ dieser in hohem Maße ins Religiöse gesteigerten Liebe zur Wahrheit „sich erhabener und getrösteter glauben müßte, als bisher“ (IV, 297) unter dem Christentum; und daß sie zu den gleichen und noch höheren und kühneren Willens- und Gedankenaufschwüngen und großen Opfern bereit sein müßte, wie in den alten Religionsperioden. Er hofft, daß diese neue Weltbetrachtung in Gemeinschaft mit der Kunst, „Erhabenheit, tiefes und warmes

[1]) G. Simmel: Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion in Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik, 1912, B. 119, S. 15, 16, 17.

[2]) J. M. Guyau: Irreligion der Zukunft, deutsch von M. Kette, 1910, Leipzig, S. 10, 13, 15.

Licht und die Wonne der höchsten Folgerichtigkeit" auf das ganze Leben verbreiten wird.

B. Bald aber mußte der tief „religiös veranlagte Freigeist" erfahren, daß es nichts genützt habe, den kalten und skeptischen „Geist der Wissenschaft zu beschwören", um „den Glutstrom des Glaubens an letzte endgültige Wahrheiten abzukühlen" (II, 230). Je mehr er sich von der traditionellen Religion trennte, je erbitterter der Kampf gegen das Christentum aus kulturethischen Gründen sich verschärfte, desto schmerzlicher empfand er die „große Loslösung von dem alten Gott, von dem Heiligtum, wo er lieben, beten und anbeten gelernt hatte; und je schmerzvoller diese „religiösen Nachwehen" und je größer die Freude an dem Zauber der religiösen Empfindungen und Stimmungen (II, 134) wurde, desto höher steigerten sich die ihm eigentümlichen religiösen Gefühle, die den ganzen Umkreis seines Denkens und Fühlens umwölkten, sein ganzes Wesen „mit religiösem Schatten überflogen"; sodaß er sich vor diesem „gefährlichen Spiel" in Acht nehmen mußte, um nicht wieder in den Schoß der Religion resp. des Christentums zu geraten; denn „wer den religiösen Empfindungen in sich Raum gibt, der muß sie dann auch wachsen lassen" (II, 130). Die Empfindung steht nicht still und wird nicht durch die Erkenntnis beschwichtigt oder ausgerottet.

Gerne möchte man die falschen Behauptungen der Religion „mit Wahrheiten vertauschen, die ebenso heilsam, beruhigend und wohltuend wären wie jene Irrtümer"! Doch solche Wahrheiten gibt es nicht. Wiewohl der Mensch „Heil- und Trostmittel der höchsten Art nötig" hat, kann er doch an die Dogmen der Religion und der Metaphysik nicht mehr glauben, wenn er die „strenge Methode der Wahrheit im Herzen und Kopfe hat". Daraus entsteht die Gefahr, daß der Mensch sich an den erkannten Wahrheiten verbluten muß; der Baum der Erkenntnis ist nicht der des Lebens, gibt Nietzsche Byron zu (II, 116).

Aber wird somit diese Philosophie, diese neue Weltanschauung, die keinen letzten höchsten Seinsgrund und kein alles Dasein rechtfertigendes Vernunftprinzip, keinen Gott und kein Sollen anerkennt, zur Tragödie? Wird Wahrheit nicht dem Leben, dem Besseren feindlich? (II, 52, I, 408). — Kann man aber bewußt in der Unwahrheit bleiben und leben? Nein, antwortet Nietzsche; und sollte auch die Menschheit an der Wahrheit, an dieser neuen Leidenschaft der Erkenntnis zu Grunde gehen. Auch dieser Gedanke vermag nichts über uns. „Erkenne oder geh zu

Grunde!“ — so lautet der neue wissenschaftliche sowohl als religiös-moralische Imperativ (IV, 297, 311).

Hiermit befreit sich Nietzsche von der bekannten romantischen Rückkehr in den Schoß des Christentums; wiewohl er auch das Heilsame und Unersetzliche an dem Christentum schätzt — „Christus oder ‚Gott‘ am Kreuze ist das erhabene Symbol immer noch“ — so gibt es für ihn doch kein „Zurück ins Alte“, alle Schiffe sind verbrannt (II, 233). Gegen solche Sorgen und Besorgnisse „wenigstens für die schlimmen Stunden und Sonnenfinsternisse der Seele“ hilft kein Mittel besser als der feierliche Leichtsinn Horazens; denn Leichtsinn oder Schwermut jeden Grades ist besser als eine romantische Rückkehr und Fahnenflucht, eine Annäherung an das Christentum, in irgend einer Form; denn mit ihm kann man sich nach dem gegenwärtigen Stande der Erkenntnis nicht mehr einlassen, ohne sein intellektuales Gewissen heillos zu beschmutzen“ (II, 117).

In solchen Augenblicken der Sonnenfinsternisse der Seele, von denen auch der Freigeist nicht frei ist, wo „die höchsten Wirkungen der Kunst leicht ein Miterklingen der lange verstummten, ja zerrissenen metaphysischen Seite hervorbringen, sei es z. B., daß er (der Freigeist) bei einer Stelle der neunten Symphonie Beethovens sich über der Erde in einem Sternendome schweben fühlt, mit dem Traume der Unsterblichkeit im Herzen: alle Sterne um ihn flimmern und die Erde tiefer hinabzusinken scheint“ (II, 162) .... in solchen Momenten der tiefsten Erregung werden durch die Kunst religiös-metaphysische Gefühle hervorgerufen, in „denen die vitalen Seiten unseres Daseins anklingen“ und „der Zusammenhang der Einzelexistenz mit den verborgenen Weltwurzeln sich offenbart“ [1]) — in solchen Augenblicken fühlt auch der Freigeist, der sich alles Metaphysischen entschlagen wähnt, „einen Stich im Herzen und seufzt nach dem Menschen, welcher ihm die verlorene Geliebte zurückführe, nenne man sie nun Religion oder Metaphysik“ (II, 162). Bei solchen Erlebnissen, wo die Weseneinheit des einzelnen mit dem Weltall unmittelbar zum Bewußtsein kommt, das Unsterblichkeitsgefühl und das Bedürfnis nach der Erlösung im höchsen Maße im Menschen sich steigert, wo einerseits das Verlangen nach „Gott“ immer und immer dringlicher wird und andererseits die Wahrheiten mit Messern tief ins Fleisch schneiden (IV, 311), wo er des Gottes bedarf und dennoch Gott leugnen muß — in

[1]) E. Spranger: Beethoven und die Musik als Weltanschauungsausdruck, Leipzig, S. 6.

solchen tragischen Stunden wird sein intellektualer Charakter auf die Probe gestellt (II, 162, XI, 17).

Nietzsche hat tief wie keiner in solchen Augenblicken gelitten und diese Probe, ja gleichsam Höllenprobe, gut bestanden; ausgerüstet mit einer unbestechlichen Wahrheitsliebe, die er mit schönem Ausdrucke als intellektuales Gewissen bezeichnet, ist er dieser großen Versuchung der trostspendenden, heilsamen und wohltuenden alten lieben Irrtümer der Religion und Metaphysik nicht anheimgefallen. So sehr er als Romantiker sich immer und immer zu dem Reiche des Mystischen — ob der Religion, der Metaphysik oder der Kunst — hingezogen fühlte, als ausgesprochener Antimetaphysiker und Positivist vermag er durchaus nicht die Realität und Wahrheit ihrer Vorstellungen zuzugeben: sie sind ihm erdichtete und erträumte Fiktionen und „bloße Ideen". Je energischer er die religiösen Dogmen und ewigen absoluten Wahrheiten in Abrede stellt, desto stärker wurden das metaphysische Bedürfnis und das religiöse Gefühl für das Ganze und Ewige, die künstlerisch-mystischen Stimmungen und der „Zauber der religiösen Empfindungen, insbesondere in der Musik". Wenn die Kunst uns tief ergreift, tröstet und erhebt, so ist das kein Beweis der Gewißheit der durch sie hervorgerufenen „geahnten Dinge" und „metaphysischen Hoffnungen". Solche metaphysische Gefühle und Ahnungen vermögen nicht eine neue wahre Welt zu erschließen — „einen Schritt weit ins Land der Gewißheit zu tragen". „Auch die Segnungen und Beseligungen einer Philosophie, einer Religion beweisen für ihre Wahrheit Nichts" (II, 168). Sind die Metaphysik, Religion und Kunst lediglich „Dichtungen", haben sie nur ethisch-ästhetischen Wert und Bedeutung, so kommt ihrem Erbauungswert kein Wahrheitswert zu. Die Erkennenden und Freigeister, sagt Nietzsche, leugnen nicht, daß der alte Glaube unter Umständen „selig macht", eben deshalb aber leugnen sie, daß der Glaube etwas beweist, — ein starker Glaube, der selig macht ist ein Verdacht gegen das, woran er glaubt, er begründet nicht die „Wahrheit", er begründet eine gewisse „Wahrscheinlichkeit" (VII, 467 f.), weil allein die „Seligkeit aus einer fixen Idee noch keine wahre macht" (VIII, 291 f.). Metaphysische Gefühle und Bedürfnisse, künstlerisch-mystische Intuitionen, moralische Forderungen, religiöse Empfindungen und Ahnungen „bedeuten nicht das Dasein einer Sache in irgend einem Grade erkennen, sondern dasselbe für möglich halten, insofern man sie wünscht oder fürchtet" (II, 135).

Mit dem Aufgeben der Metaphysik fallen auch die Religion und Kunst weg, ihrer metaphysischen Voraussetzungen und Fundamentierung entkleidet. Also zur alten Religion führt kein Weg mehr; die gewöhnliche romantische Rückkehr in den Schoß des Glaubens war für den alten „enttäuschten Idealisten" und das „gebrannte Kind" Nietzsche eine völlige Unmöglichkeit[1]). Er mußte seinen eigenen Weg gehen, in einem neuen ins Religiöse gesteigerten Kulturideal und in einer alle Gebiete des Lebens umfassenden und einheitlichen Weltanschauung den Ersatz für die Religion und Metaphysik suchen[2]). Denn bei dem kühlen und skeptischen Positivismus könnte er mit seinem heißen Verlangen nach einem höheren Kultur- und Menschenideal, nach dem erlösenden Gott-Menschen, der die Welt und das Leben des Menschen rechtfertigt, die Wirklichkeit mit dem Ideal, die reale mit der idealen Weltordnung versöhnt — mit dieser vorwiegend religiösen Gemütsverfassung und Sehnsucht, könnte er unmöglich Genüge an den trockenen „Tatsachen" und „grauen Theorien" der Wissenschaft haben; zumal er an ihrem absoluten Wert und ihrer Wahrheit zweifelte. „Was sind denn zuletzt Wahrheiten des Menschen? Es sind die unwiderlegbaren Irrtümer des Menschen", so lautet seine „letzte Skepsis" (V, 204. III, 22). Mit der Wahrheit wird auch die Wissenschaft zum Problem: „auch die Wissenschaft ruht auf einem Glauben, es gibt keine „voraussetzungslose" Wissenschaft" (V, 273). Das Verlangen nach letzter Gewißheit, welches sich in breiten Massen wissenschaftlich-positivistisch entladet, ist derselbe Instinkt der Schwäche, welcher Religionen und Metaphysiken erhalten hat (V, 281, 270 f.).

Die streng empirittische Methode hat es gezeigt, daß wir nicht „um unsre Ecke sehen können"; da der menschliche Intellekt bei der gewissenhaften Analysis und Selbstprüfung „nicht umhin kann, sich selbst unter seinen perspektivischen Formen zu sehen und nur in ihnen zu sehen". Dennoch können wir die

[1]) „Wir sind vorsichtig, wir modernen Menschen gegen letzte Überzeugungen; unser Mißtrauen liegt auf der Lauer gegen die Bezauberungen und Gewissens-Überlieferungen, welche in jedem starken Glauben, jedem unbedingten Ja und Nein liegt" (V, 359).

[2]) So sehen wir ihn schon in der Vorrede der „Morgenröte" nach „langer Entbehrung von Licht und Luft" durch unterirdische dunkle Arbeit sich ins Freie ringen. „Scheint es nicht, daß irgend ein Glaube ihn führt, ein Trost entschädigt? Daß er vielleicht seine eigne lange Finsternis haben will, sein Unverständliches, Verborgenes, Rätselhaftes, weil er weiß, was er auch haben wird: seinen eignen Morgen, seine eigne Erlösung, seine eigne Morgenröte? . . . ." (IV, 3.)

Möglichkeit, daß die Welt „unendliche Interpretationen in sich schließt“ (V, 392), und den Zweifel, daß eine „wissenschaftliche Weltinterpretation immer noch eine der dümmsten, daß heißt sinnärmsten aller möglichen sein könnte, nicht abweisen“ (V, 331, 332).

Hiermit lehnt Nietzsche den Glauben, sowohl wie das Wissen als den unaufhaltsamen Drang nach letzten und absoluten Wahrheiten gleichmäßig als Zeichen der Schwäche ab und faßt jetzt die Welt aktivistisch auf; die wertende und wollende, frei umgestaltende Stellung zur Welt scheint ihm die wahrste und beste von allen „Weltinterpretationen“ zu sein. Es ist die folgerichtige Konsequenz seiner philosophischen „tragischen“, d. h. alogischen und amoralistischen Weltbetrachtung. Die Welt ist nicht vollständig, fertig, nach ihrer letzten Beschaffenheit bestimmt; sie ist umgestaltbar, umwandlungsfähig und -bedürftig; sie ist wie das Leben: es liegt über ihr ein golddurchwirkter Schleier von schönen und göttlichen Möglichkeiten, widerstrebend, verheißend (V, 269). Deshalb will gar der freie Geist par excellence mit einer „denkbaren“ Lust und Kraft der Selbstbestimmung und Freiheit des Willens jedem Glauben und jedem Wunsch nach Gewißheit den Abschied geben[1]), zur freien Gestaltung der Welt schreiten und — „geübt, wie es ist, auf leichten Seilen und Möglichkeiten sich halten können und selbst an Abgründen noch tanzen“ (V, 282). Er ist das augenfällige Vorbild des auf den Füßen der grausen Zufälle und Möglichkeiten von dem Reiche der Notwendigkeit ins Reich der Freiheit und des zweckmäßigen Gestaltens hinübertanzenden Zarathustra.

Indem Nietzsche, auf diese Weise an den Erkenntnisgrenzen des Denkens angelangt, an den Resultaten der Wissenschaft zweifelte, stellte er sich endgültig und ausschließlich auf den Standpunkt des Wertes. Als er sah, daß weder auf künstlerischem, noch wissenschaftlichem Wege die Welt und das menschliche Leben gerechtfertigt und eine höhere und erlösende Kultur geschaffen werden könne, blieb ihm nichts übrig, als wertend, mit- und umschaffend sich zur Welt zu verhalten. „Nicht im Erkennen, im Schaffen liegt unser Heil“! ruft er jetzt; weder der Glaube, noch das philosophisch-ästhetische Anschauen, noch das Wissen selbst vermag uns über unsere

[1]) Später werden als Freigeister diejenigen bezeichnet, die nicht mehr an die Wahrheit glauben, die das moralische Vorurteil und den metaphysischen Glauben an die Wahrheit aufgegeben haben nnd der Losung huldigen: „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt“.

Wirklichkeit zu erheben und unsere idealen Forderungen, unsere Werte mit der realen „ungöttlichen Wirklichkeit" in Einklang zu bringen. Nur die mit einem gottbildenden und schöpferischen Willen auf die Umgestaltung der Welt losgehende, mitschaffende Arbeit kann uns Erlösung und Seligkeit bringen.

„Es gibt Fragen, wo über Wahrheit und Unwahrheit dem Menschen die Entscheidung nicht zusteht; alle obersten Wert-Probleme sind jenseits der menschlichen Vernunft" (VIII, 439). Hiermit stellt sich Nietzsche rückhaltlos auf den Standpunkt des wertenden Verhaltens zur Welt; er hat, wie keiner, schmerzlich empfunden, daß die „wissenschaftliche", rein mechanistische Weltauffassung die sinnloseste und die unbefriedigendste ist. Das Weltbild, welches er sich auf Grund der wissenschaftlichen Erkenntnisse und begrifflich-logischen Wahrheiten konstruiert hat, gerät in Konflikt mit den idealen Wertforderungen. Die Welt der Wissenschaft ist kalt, ethisch völlig indifferent gegen unser Leid und unsere Lust — sie ist unschön, ungöttlich, ein fühlloses Ungeheuer von „Ohn-Sinn und Ohn-Gefähr"; sie verheißt uns nichts, spricht nicht zu unserem Herzen, entspricht nicht unseren Werten und Idealen. Das unbedingte, rein erkennende Verhalten zu dieser Wirklichkeit würde uns umbringen. So gerät bei Nietzsche das Wertbewußtsein in Widerspruch mit der Welterkenntnis; und aus diesem Gegensatze erwächst das religiöse Verhalten als wertende Gefühlsreaktion auf die gesamte Wirklichkeit, wie W. James diese Art Religiosität definiert.

Hier ist er an dem Punkt angelangt, der die „Grenze zeichnet, an der jenseits des Gebietes der Philosophie (und der Wissenschaft) die Quellen der Religion entspringen"[1]). In der Tat, „wenn Skepsis und Sehnsucht sich begatten, entsteht die Mystik" — lautet ein schönes und treffendes Wort von ihm und für ihn selbst.

V. Die Zarathustralehre.

Der Übergang vom Positivismus zum Idealismus (1882 — 1883) der letzten, der Zarathustra-Periode (1883—1888) war ein genau so psychologisch und logisch vorbereitetes notwendiges Ereignis in der geistigen Entwicklung Nietzsches, wie die Abkehr von der Schopenhauer-Wagnerschen Romantik und der Übergang

[1]) G. Simmel: Hauptprobleme der Philosophie, 1910. S. 175.

zum Empirismus. Schon ein für eine Vorrede zu „Menschliches, Allzumenschliches" geplanter Satz lautet: „Nötig den ganzen Positivismus aufzunehmen und doch noch Träger des Idealismus zu sein" (XI, 400). Und in Wirklichkeit ist Nietzsche auch als Empirist ein Idealist par excellence gewesen. Der Positivismus war lediglich eine geistige Kur, eine Erholung für den romantisch-religiösen Schwärmer, für den „enttäuschten Idealisten". Ja, Nietzsche war ein Idealist vom religiösen Schlage, ein hervorragend religiöser Typus. Diesem unverkennbaren und entscheidenden Charakterzug seiner Persönlichkeit gemäß, gestaltete sich seine eigene, originell Nietzschesche Philosophie — die Zarathustralehre, als eine eigenartige Vereinigung der theoretischen und praktischen Philosophie; diese Zarathustraphilosophie ist ein Versuch, eine einheitliche, real-idealistische Weltanschauung aufzustellen, die alle Gebiete des menschlichen Lebens zusammenfaßt, wo theoretische Weltanschauung und praktische Lebensführung, Moral und Kunst, Religion und Kultur sich decken [1]).

Der religiöse Grundton, wie wir gesehen haben, durchzog die Weltanschauung der ersten ästhetischen, wie auch der zweiten intellektualistischen Phase seines Denkens und Schaffens. Diese Unterströmung ist der geheime Grundzug, das kennzeichnende Merkmal seines Philosophierens. Nur daß er im ausgesprochenen Gegensatze zur transcendenten eine immanente religiöse Stellung zur Welt vertritt. Dieser Immanenzstandpunkt drückt sich in der ersten Periode als künstlerischer Pantheismus, in der zweiten als „irreligiöse Freigeisterei" und als alle Bereiche der Wirklichkeit in sich aufnehmendes religiöses Gefühl aus. Schließlich bricht sich in der dritten Periode dieser „zum Strome angewachsene Reichtum des religiösen Gefühls" Bahn und gibt seinem weiteren Denken und Dichten eine eminent religiöse Richtung im oben gekennzeichneten Jamesschen Sinne.

In einziger Weise hat Nietzsche selbst schon im „Menschlichen" den Schlag und Typus seines philosophischen Geistes gekennzeichnet: „In der Tat besteht zwischen der Religion und

[1]) Bezeichnenderweise hat Kant die Absicht gehabt, wie vielfach Nietzsche, sein System als „Zoroaster oder die Philosophie im Ganzen ihres Inbegriffs unter einem Prinzip zusammenzufassen". Noch auffallender ist der folgende Satz: „Zoroaster, das Ideal der physisch und zugleich moralisch-praktischen Vernunft in einem Sinnenobjekt vereinigt". „Es ist merkwürdig, sagt Vaihinger, der uns zum ersten Mal auf diese Tatsache aufmerksam macht, daß Kant das Bedürfnis hatte, seine Lehren einer solchen Idealfigur in den Mund zu legen" (Vgl. H. Vaihinger: Philosophie des Als-Ob", S. 722).

der wirklichen Wissenschaft nicht Verwandtschaft noch Freundschaft, noch selbst Feindschaft: sie leben auf verschiedenen Sternen", d. h. die wissenschaftlich-philosophische und immanent-religiöse Weltbetrachtung schließen sich durchaus nicht aus, sondern ergänzen sich vielmehr. Noch spezieller: „Jede Philosophie, welche einen religiösen Kometenschweif in die Dunkelheit ihrer letzten Aussichten hinaus erglänzen läßt, macht alles an sich verdächtig, was sie als Wissenschaft vorträgt: es ist dies Alles vermutlich ebenfalls Religion, wenngleich unter dem Aufputz der Wissenschaft" (II, 119). Diese kennzeichnenden Worte gelten für die Zarathustralehre. Auch seine auf positiv-wissenschaftlicher Basis aufbauende Kultur endet schließlich mit phantastischen Utopien, wird zur Mystik, zur Religion.

So führt ihn sein romantisch-religiöser Geist von dem verstandesmäßigen und kühlen Intellektualismus zu einem romantischen Kulturidealismus, von der Freigeisterei zur Philosophie der letzten und höchsten Dinge, zur Prophetie der Zarathustradichtung — zur Religion der Kultur des Übermenschentums. Nachdem er als „Luftschiffahrer des Geistes" glücklich die Scylla und Charybdis der alten positiven Religion und der Metaphysik, „alle Küsten dieses idealischen ‚Mittelmeeres' umschifft hat" (V, 343) tritt er jetzt als Astronom, als Eroberer und Entdecker des Ideals auf das freie „offene Meer" in die Richtung, wo die Sonnen der Menschheit untergegangen sind (IV, 372) mit festem felsensprengendem Willen und großer Gesundheit, entweder um an der Unendlichkeit zu scheitern . . . . „oder?" — oder um ein neues Land des Ideals zu entdecken, etwas von dem Möglichen zu erzählen, von „zukünftigen Tugenden, die nie auf Erden sein werden, obschon sie irgendwo in der Welt sein könnten" (IV, 361), von neuen dämmernden Morgenröten der Menschenzukunft, von „purpurglühenden Sternbildern und ganzen Milchstraßen des Schönen" (ib.). Da scheint dieser Argonaut des Ideals „ein neues unentdecktes Land vor sich zu haben, dessen Grenzen noch niemand abgesehen hat, ein Jenseits aller bisherigen Länder und Winkel des Ideals, eine Welt, so überreich an Schönem, Fremdem, Furchtbarem und Göttlichem, daß unsere Neugierde ebensowohl wie unser Besitzdurst außer sich geraten sind — ach, daß wir nunmehr durch Nichts mehr zu ersättigen sind! Wie könnten wir uns nach solchen Ausblicken und mit einem solchen Heißhunger in Gewissen und Wissen, noch am gegenwärtigen Menschen genügen lassen? . . . Ein andres Ideal läuft vor uns her, ein wunderliches, versucherisches, gefährlicheres Ideal"

(V, 343 f.). Es ist das Ideal eines Geistes, der naiv, d. h. ungewollt und aus überströmender Fülle und Mächtigkeit mit allem spielt, was bisher als heilig galt, gut, unberührbar, göttlich hieß. „Das Ideal eines menschlich-übermenschlichen Wohlseins und Wohlwollens, das oft genug als unmenschlich erscheinen wird" (V, 370).

So schwebt dieser Luftschiffahrer des Geistes und Argonaut des Ideals „über alle menschlichen Dinge" — „jenseits von Gut und Böse". Nach langer, unterirdischer, bohrender Arbeit der Tiefe ist er ins Freie getreten, ins lichtere Gefilde des Geistes und der Natur. Der skeptische Positivismus hat einem mystischen Idealismus Platz gemacht. Die Welt erscheint ihm jetzt heller und schöner: es ist „Mittag; Augenblick des kürzesten Schattens; Ende des längsten Irrtums; Höhepunkt der Menschheit: incipit Zarathustra".

Zarathustra ist das neue ins Religiöse gesteigerte Menschenideal Nietzsches: der Verkündiger und die Verkündung zugleich, die Synthese aller bisherigen Ideale [1]) — des Künstlergenies, des Freigeistes und des Heiligen — der Übermensch. Er ist auch der lange gesuchte Ersatz „für den verlorenen Gott", der zum Gotthaften erhobene ideale Mensch, der Gott-Mensch, der der Erde einen Sinn und der Menschheit ein Ziel geben, uns vom Menschen-Ekel, vom Bloß-Menschlichen erlösen soll. Zarathustras Übermenschentum ist Kulturschöpfung als Gottschöpfung, Weltauffassung als Weltgestaltung, wo Gott, Welt und Ich zu einem Begriff, einem einheitlichen Weltbilde sich verschmelzen.

Ohne diesen immanenten religiösen Hintergrund hatte bisher die hervorragend antimetaphysische Weltanschauung und Kulturphilosophie Nietzsches begreiflicherweise keinen Halt. Weder auf der Grundlage einer künstlerisch-metaphysischen Weltbetrachtung noch auf der einer positivistischen war es ihm möglich, ein unerschütterliches Kulturideal aufzustellen und es ins Leben zu rufen. Sein Versuch — „die Vernunft herzustellen und in der größten Nüchternheit ohne metaphysische Voraussetzungen zu leben" — war fehl geschlagen. Mit dem Aufgeben der metaphysischen oder wissenschaftlichen Voraussetzungen aber fielen auch die auf ihnen beruhenden Ideale dahin.

[1]) „Künstler (Schaffender), Heiliger (Liebender) und Philosoph (Erkennender) in einer Person zu werden — mein praktisches Ziel" (XII, 197).

A. Ethik und Religion.

In den beiden Übergangsschriften, in der „Morgenröte“ und der „fröhlichen Wissenschaft“ kreuzen sich zwei Tendenzen. Nietzsche steht auf dem Scheidewege; auf der einen Seite schwellt sein Herz die neue frohe Botschaft von dem Tode des alten Gottes (V, 271 f) und von der noch nicht erleuchteten, eben dämmernden Morgenröte der Menschenzukunft, auf der anderen Seite aber quält ihn der Zweifel — existiert denn eine höhere Art von Mensch, ist eine solche überhaupt möglich, ohne Glauben an Gott, an das Jenseits, ohne religiöse und moralische Voraussetzungen? „Wenn endlich alle Bräuche und Sitten vernichtet sind, auf welche die Macht der Götter, Priester und Erlöser sich stützt, wenn also die Moral im alten Sinne gestorben sein wird; dann kommt, ... ja was kommt dann?“ (IV, 90). Läßt sich eine neue autonome Moral statt der alten autoritativen und heteronomen auf der individualistischen Basis gründen, und was kann man an die Stelle des transcendenten Gottes setzen als die objektive überindividuelle Sanktion der neuen Moral in letzter Instanz, die aber nicht das Empirische überfliegt? Denn wenn der Mensch in der entgotteten Welt vor Schrecken über die Sinnlosigkeit seines Daseins nicht zu Grunde gehen soll, muß er ein höheres, führendes Ideal über sich und ein letztes Ziel vor sich haben[1]), um das leidvolle Leben und den Menschen-Ekel ertragen und rechtfertigen zu können, um ein neues Gesetz nicht nur aufzustellen, sondern auch durchzusetzen. Nietzsche fehlt um diese Zeit nicht nur die Idee dieses Ersatzes für den alten Gott, der die neue autonome und individualistische Moral begründen könnte und die „Erlösung von dem Menschen“ ermöglicht hätte, sondern ihm fehlt auch der Glaube an die Möglichkeit eines solchen erlösenden Gottmenschen.

Er ist noch im Zweifel: existiert denn eine solche Art von Mensch, ist eine solche überhaupt möglich, ja denkbar? wie wird der Mensch höher steigen, sich vervollkommnen, wenn man sich nicht mehr auf seine göttliche Abkunft berufen kann? „dies ist jetzt ein verbotener Weg geworden, denn an seiner Tür steht der Affe nebst anderem greulichem Getier und flescht die Zähne, wie um zu sagen: nicht weiter in dieser Richtung!“. Am Ende der entgegengesetzten Richtung aber steht die Graburne des letzten Menschen (mit der Aufschrift nihil humani a me alienum puto). Auch auf diesem Wege ist der Beweis für seine Gottver-

[1]) „Du hast das Ziel verloren; damit hast du auch den Weg verloren“, sagt Zarathustra seinem Schatten.

wandtschaft und Erhöhung zu Gott nicht zu erbringen. (IV, 52, 59, 90). Alle evolutionistischen Aussichten auf die hoffnungsvolle Zukunft der immer höher steigenden und sich vervollkommnenden Menschheit scheinen ihm jetzt lediglich „Sentimentalitäten" zu sein. Ja, es setzt sich bei ihm sogar der Zweifel fest, ob nicht am Ende seiner Erdenbahn der Mensch noch tiefer als am Anfang stehen wird, da „das Werden das Gewesensein hinter sich herschleppt". „Und Höheres ließe sich nicht erreichen, nicht einmal ersinnen?".

Mit dem Glauben an einen allmächtigen und allweisen Gott sind auch der Glaube und die Hoffnung an die Evolutionstheorie, an die wissenschaftliche Begründung seines Kulturideals und seiner moralischen Autonomie dahin geschwunden. Um das Leben „ohne Gott und Moral", d. h. ohne transcendenten Gott und heteronome Moral, zu ertragen und diesen extremen Pessimismus zu überwinden, sucht Nietzsche ein „Gegenstück zu erfinden". Wer Ungenüge an dem Gegenwärtigen hat und an der gegebenen Wirklichkeit leidet, wie Nietzsche an dem Menschen, der tut, was die Künstler und die religiösen Menschen tun, er „fälscht" das Bild der Welt, er erdichtet seine eigene Welt, ja, sein „eigenes System" (X, 45): Nun erhellt dem sich dichtend und wertend zur Welt Verhaltenden der trostspendende Gedanke: — die Welt und der Mensch sind unausgeschöpft für große, göttliche Möglichkeiten; wie Vieles ist noch möglich! es gibt noch eine andere Welt, und noch mehr als eine, zu entdecken: „es gibt so viele Morgenröten, die noch nicht geleuchtet haben".

Welcher Gestalt dennoch dieses neue Idealbild, der neue Erlöser sein soll, ist noch unbestimmt, es ist bei ihm noch eine Stimmung, eine heiße Sehnsucht nach dem neuen „Gott". Und diese religiöse Sehnsucht ist auch der Grundton der „fröhlichen Wissenschaft". Auch die „religiösen Nachwehen" sind noch nicht gänzlich beschwichtigt. Er empfindet noch schmerzlich den Verlust der alten Religion. Wie tief er sich dieses unersetzlichen Verlustes des Höchsten und Heiligsten, was die Menschheit bis jetzt besaß, bewußt gewesen ist, dafür mögen die sehnsuchtsvollen Worte des Aphorismus „Excelsior" als Beleg gelten. „Du wirst niemals mehr beten, niemals mehr anbeten, niemals mehr im endlosen Vertrauen ausruhen — du versagst es dir, vor einer letzten Weisheit stehen zu bleiben und deine Gedanken abzuschirren — du hast keinen fortwährenden Wächter und Freund für deine sieben Einsamkeiten .... Mensch der Entsagung, in Alledem willst du entsagen? Wer wird dir die Kraft dazu geben?

Noch hatte niemand die Kraft!“ (V, 216). Diese Qualen der Gottlosigkeit kann nur einer empfinden, der einerseits seiner Weltauffassung nach Alogist und Atheist ist, keine „letzte Weisheit“, die empirische Welt übersteigende objektive Vernunft, kein überweltliches höchstes Wesen anerkennen kann, andererseits aber eines letzten religiösen Haltes bedarf. Kann man ohne Anbetung leben, ohne daß man sich in innere Beziehungen setzt zu etwas Höherem, Überempirischen und Überindividuellen, zu einer idealen Ordnung, zu einer besseren, „göttlichen“ Wirklichkeit“ als die, in der wir leben, wenn man auch über die Begriffe: persönlicher Gott, unsterbliche Seele, freier Wille, Sünde, Hölle und ewiges Leben im Jenseits und dergleichen hinaus ist? Kann man der alten herkömmlichen Religion völlig entsagen, ohne Gott in einer entgotteten, alogischen und amoralischen Welt leben? Wer wird künftighin die Kraft zu dieser Entsagung und zur Erhebung über die gegebene Wirklichkeit, zum geistig-religiösen Aufschwunge geben, denn ohne diese Beziehung zu etwas Höherem, als das individuelle Ich ist, können wir nicht leben, über das unzureichende Wirkliche uns erheben, das Dasein rechtfertigen und Erlösung suchen oder finden.

Mit diesen Fragen ist die religiöse Skepsis auf die äußerste Spitze getrieben, wo Nietzsches Gedanken in ein anderes Extrem, in eine positive Richtung umschlagen müssen. Von der Antwort auf diese Fragen hängt die endgültige Stellung Nietzsches zur Religion ab. Diese Antwort entnehmen wir aus zwei Typen — dem des moralischen und des religiösen Skeptikers — des „wahnsinnigen“ und des „tollen Menschen“, von denen der erstere die objektive moralische und der zweite die religiöse Wahrheit leugnet und beide die Rettung in der Erhebung ihres Selbstes über dieselbe suchen. „Wohin ist Gott? . . . Wir haben ihn getötet — ihr und ich. Wir alle sind seine Mörder! Wohin bewegen wir uns? Irren wir nicht wie durch unendliches Nichts?, haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht Nacht und mehr Nacht?“ [1]) So „frißt der Zweifel“ auch den, der das „Gesetz“ (die objektive, allgemeingültige moralische Wahrheit), getötet hat; und es ängstet ihn wie ein Leichnam einen Lebendigen. In jenem Mörder Gottes sowohl als in diesem Vernichter der Moral spricht nicht nur Nietzsches, sondern das Gewissen unserer Zeit, der offiziell

[1]) „Fröhliche Wissenschaft“, Aphorism.: „der tolle Mensch“, V, 163. Vgl. hierzu „der Zauberer“ im Zarathustra — VI, 366.

christlichen, kirchlich-gläubigen Menschheit[1]), die „abseits von der Religion lebt“ (VII, 81 f., 99) und die in Wahrheit und Wirklichkeit Gott und das Gesetz in praktischer Gleichgültigkeit abgetan, „getötet“ hat. In beiden Fällen, in dem des „tollen“ sowohl wie des „wahnsinnigen“ Menschen kommt die Mitschuld der Menschheit an der tatsächlichen Gottlosigkeit und dem Unglauben deutlich zum Ausdruck; der „tolle Mensch“ sagt: wir haben ihn (Gott) getötet, ihr und ich, wir alle: „sie (die Menschen) haben dasselbe getan“, nur daß sie es nicht merken in ihrer religiösen Stumpfheit und in der Lüge weiter leben, ohne Gott, ohne wahre persönliche Religion. „Der neue Geist, der in mir ist, woher ist er, wenn er nicht von euch ist?“ ruft der nach Wahnsinn seufzende Mensch, der das Gesetz getötet hat. Wo die Menschen sich gleichgültig zu diesem weltgeschichtlichen „europäischen Ereignis“ verhalten, bei ihrem unbewußten Gottanbeten, aller wahren, tiefen Andacht und Religiosität bar und gar daraus eine Afterreligion, einen Götzendienst[2]) gemacht haben, ergreift das „religiöse Genie“ ein starkes religiöses Sehnen, ein heißes quälendes Verlangen nach einem neuen Gott.

Was kann uns die schauervolle Sphynxfrage des „Schicksals der modernen Seele“ oder, wie Lou A.-Salomé (S. 42) es nennt, das „Problem der modernen Tragik“ lösen — „wer wischt dies Blut (des „getöteten Gottes“) von uns ab? Mit welchem Wasser können wir uns reinigen?“. Was kann uns den Glauben an uns selber wiedergeben und von der fürchterlichen Tragik befreien — der „Wahnsinn“?

Nein, nicht der Wahnsinn, antwortet Nietzsche gleich darauf, — nur das Bewußtsein, daß „ich mehr bin als das Gesetz“ (IV, 23). Auch dem Mörder Gottes kommt der Gedanke: „Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu sein?“ (V, 164). Liegt nicht die Rettung in der Erhebung und Erhöhung unseres Selbst zur Gottheit, in dieser neuen Frömmigkeit und Religiosität à la Zarathustra, die uns auch jenseits von Gut und Böse, Gott und Hölle führen wird und welche spricht „fort mit einem solchen Gott“ (VI, 180 f.),

[1]) Die instinktive „antichristliche“ Tendenz „der gesamten germanischen Spekulation“ und die praktische Irreligiosität und „innerliche Beziehungslosigkeit zwischen Christentum und moderner Menschheit“ hebt auch A. Drews hervor: „Nietzsches Philosophie“, S. 506, 509, 513.

[2]) „Wenn dies Alles Religion ist, so gibt es keine Religion mehr für mich“, sagt Nietzsche mit einer inneren Wärme und philosophischen Ehrlichkeit, welche an das bekannte Fichtesche Wort erinnert — „was ihr Gott nennt, ist mir ein Götze“.

den wir moralisch übertroffen und eben damit getötet haben. „Lieber keinen Gott, lieber auf eigene Faust Schicksal machen, lieber Narr sein, lieber selber Gott sein!".

Der alte Gott ist „tot", ist unglaubwürdig geworden, weil er in sittlicher Beziehung niedriger steht als der neue Mensch[1]), weil er seine ethische raison d'être mit seinem maßlosen Mitleiden und „zudringlicher" Allgegenwart eingebüßt hat; und Mitleiden ist gerade das ethische Prinzip, welches Nietzsche aus kulturethischen sowohl wie psychologischen Gründen energisch bekämpft. — An seinem Mitleiden mit den Menschen ist Gott gestorben. Denn „Mitleid ist das Kreuz, an das der genagelt wird, der die Menschen liebt". „Mitleiden geht gegen die Scham: es ist ‚zudringlich' — sei es das eines Gottes, sei es das der Menschen. Und Nicht-helfen-wollen kann vornehmer sein als eine Tugend, die zuspringt"[2]) (VI, 15, 82, 130, 379). Und der Gott, dessen Mitleiden keine Scham kannte, dieser Gott, „der Alles sah, auch den Menschen: dieser Gott mußte sterben! der Mensch erträgt es nicht, daß solch ein Zeuge lebt". Und der „häßlichste Mensch", „gestaltet wie ein Mensch, und kaum wie ein Mensch, etwas Unaussprechliches" ist der „tolle Mensch", der Mörder Gottes im „Zarathustra", den das menschliche zudringliche Mitleiden, das keine Ehrfurcht vor großem Unglück und keine Scham kennt, gequält und verunstaltet hat. Er flüchtet vor dem Mitleid der Menschen und „tötet Gott", nimmt Rache an diesem Zeugen. Und Zarathustra ist es, der das unbedingte und zudringliche Mitleiden für die größte Sünde hält und Mitfreude, große Liebe zum Fernsten lehrt und der sein Rätsel ihm errät. Er begreift, „wie dem zu Mute ist, welcher ihn tötete."

Der Gott starb, mußte sterben, weil er „alt", moralisch wie religiös unzulänglich geworden war, weil er kein ethisches Ideal

[1]) Nietzsches Geistesverwandter J. M. Guyau sagt: „Wenn wir nicht mehr die Götter unserer Ahnen anbeten, Jupiter, Jahwe und Jesus, so kommt dies zum Teil daher, daß wir in mancher Beziehung sittlich über ihnen stehen. Wir sind die Richter unserer Götter, und wenn wir sie leugnen, so tun wir oft weiter nichts, als sie sittlich verurteilen" („Sittlichkeit ohne Pflicht" S. 78). Ähnlich drückt sich auch N. selbst aus: er meint „es gibt überhaupt gute Gründe dafür, zu mutmaßen, daß in einigen Stücken die Götter insgesamt bei uns Menschen in die Schule gehen könnten" (VII, 273 f.).

[2]) „Ein Erraten sei dein Mitleid: daß du erst wissest, ob dein Freund Mitleiden wolle. Vielleicht liebt er an dir das gebrochene Auge und den Blick der Ewigkeit". — „Alle große Liebe ist noch über all ihrem Mitleiden: denn sie will das Geliebte noch schaffen!" (VI, 82, 94, 104, 130).

mehr, nicht mehr das absolute Gute, die Wahrheit ist. „Das absolute Wesen oder die Gottheit, sagt v. Hartmann, kann ebensowenig das Gute wie das Schöne sein. . . . Bei einem schlechthin schrankenlosen, absoluten, allumfassenden Gott hört eben jede Möglichkeit einer Qualifikation seiner Funktionen nach ethischen Gesichtspunkten auf“[1]).

Das sittliche Bewußtsein hat über das religiöse gesiegt. Nach v. Hartmann: Gott kann weder das Subjekt noch Objekt der Liebe sein. Die Gottesliebe ist ebenso grundlos wie die Liebe zu Gott[2]). „Es gibt keine besonderen Pflichten gegen Gott in einer allgemeinen Religion“ hat schon Kant gesagt. Warum heute Atheismus? fragt Nietzsche, weil der „Vater“ in Gott gründlich widerlegt ist, ebenso der „Richter“, der „Belohner“, weil der Theismus nicht mehr unsere religiösen und moralischen Bedürfnisse zu befriedigen vermag. Darum lehnt er die „theistische Befriedigung mit tiefem Mißtrauen ab“ (VII, 77 f.). „Wer ihn als einen Gott der Liebe denkt, denkt nicht hoch genug von der Liebe selber. Wollte dieser Gott nicht auch Richter sein? Aber der Liebende liebt jenseits von Lohn und Vergeltung“, Rache und Strafe (VI, 136, 378). „Der liebt nicht genug, sonst hätte er auch uns geliebt, die Lachenden. Aber er haßte und höhnte uns, Heulen und Zähneklappern verhieß er uns[3]) . . . Und er selber liebt nicht genug, sonst hätte er weniger gezürnt, daß man ihn nicht liebe“[4]) (VI, 427).

Sonach ist für Nietzsche der christlich-moralische Gott nicht mehr haltbar. Der Theismus ist des ethischen Haltes verlustig gegangen. Mit der heteronomen Moral ist auch die autoritative Religion unzulänglich geworden. Die erste hat man auf Grund eines vornehmen, sittlichen Empfindens (IV, 8) und die zweite auf Grund einer tiefen Religiosität, eines „guten Geschmacks in der Frömmigkeit“ zerstört (VI, 379). „Man sieht, sagt Nietzsche, was über den christlichen Gott gesiegt hat: die christliche Mora-

---

[1]) Ed. v. Hartmann, Phänomenologie des sittl. Bewußtseins, Berlin 1879. S. 144 f.

[2]) ib., S. 814 ff. Vgl. H. Höffding: Geschichte der neueren Philosophie. II. Bd. S. 480.

[3]) Von der Erbsünde und der mit ihr eng verbundenen Strafe und Rache sagt D. Strauß, daß „sie gleicherweise Vernunft wie Rechtsgefühl empören und Gott aus einem anbetungs- und liebenswerten zum entsetzlichen und abscheulichen Wesen“ machen (Der alte und der neue Glaube, 1873, 6. Aufl. S. 24).

[4]) Vgl. hierzu: „Antichrist“ § 45, „fröhl. Wissenschaft“, §§ 140, 141, 357. „Jenseits von Gut und Böse“ § 57.

lität selbst, der immer strenger genommene Begriff der Wahrhaftigkeit, die Beichtväter-Feinheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimiert zum wissenschaftlichen Gewissen zur intellektualen Sauberkeit um jeden Preis“ (V, 302).

Hatte Kant die metaphysischen Beweisgründe der Theologie für immer zerstört, so setzt Nietzsche ihre praktisch-ethischen Gründe einer vernichtenden Kritik aus und vertreibt damit alle Theologie und Heteronomie aus der Moral und stellt seine autonome Kulturmoral und -religion ohne „Gott“ auf. Wie verwunderlich dies auch auf den ersten Blick scheinen mag, so läßt sich doch die Frage nicht unterdrücken, ob es nicht der einzige mögliche Ausgang der Kantischen Kritik, das folgerechte Ergebnis seiner Moraltheologie ist. Das Gottpostulat war ein Fremdkörper in der grundsätzlich autonomen Ethik Kants. Gott als die letztinstanzliche ethische Sanktion macht unsere Pflichten zu „unpersönlichen“ (VIII, 226). Man darf beinahe Jacobis berühmtes Wort dahin variieren, daß man ohne „Gott“ nicht in die Kantische Ethik hineinkommen, mit ihm aber unmöglich darin bleiben könne; „man kann nicht aus ethischen Gründen glauben, was man aus wissenschaftlichen für falsch erkannt“[1]) hat, sagt A. Riehl. Also Gott ist weder theoretisch noch praktisch haltbar; Gott kann man weder denken, noch schaffen; er ist gedanklich unvollziehbar und praktisch undurchführbar. Die Gottesidee ist eine ungiltige, widerlegte, weil unnütze, unbrauchbare Idee. Mit dem metaphysischen Beweis ist auch der moralische hinfällig geworden. Religion als praktisch-dogmatische Moraltheologie ist ebenso unhaltbar und unmöglich wie als spekulative Wissenschaft.

Was einmal J. M. Guyau von sich sagt, daß die Vernichtung der geoffenbarten Religion und des kategorischen Imperativs die Hauptaufgaben seiner philosophischen Tätigkeit gewesen sind, dasselbe kann mit vollerem Recht Nietzsche für sich beanspruchen. In der Tat, diese beiden Denkrichtungen des menschlichen Geistes haben keinen entschiedeneren und leidenschaftlicheren Gegner und Bekämpfer gehabt, als Nietzsche, der Moral, Religion und idealistische Philosophie insgesamt als die ins Metaphysische übersetzte Moral schlechthin ansieht und als Moral der unbedingten Pflicht und Nächstenliebe und des passiven und absoluten Mitleids aus kulturellen, sowohl wie ethischen Gründen aufs schärfste verwirft; er sagt ja selbst einmal geradezu: die Moral insofern sie ein Sollen war, ist ebenso vernichtet wie die Religion. Auch angesichts seiner prinzipiell alogistischen und amoralistischen

[1]) A. Riehl: Der philos. Kritizismus, 1889, II. Bd. II. Teil. S. 357.

Weltauffassung, haben wir allen Grund, ihn als den radikalsten Atheisten zu bezeichnen. So wenn er in „Ecce Homo" sagt: „ich kenne den Atheismus durchaus nicht als Ergebnis, noch weniger als Ereignis; er versteht sich bei mir aus Instinkt", so dürfte er einigermaßen damit Recht haben. Die antitheistische Tendenz ist der bleibende Grundzug seines Philosophierens. „Das einzige konstante Element in allen drei Perioden, die Nietzsche durchlaufen hat, ist eben lediglich Atheismus" [1]).

Wenn Nietzsche, in Übereinstimmung mit v. Hartmann, Schopenhauer als den ersten eingeständlichen und unbeugsamen Atheisten bezeichnet, so darf man billigerweise Nietzsche selbst als denjenigen Schüler Schopenhauers betrachten, der die letzten und radikalsten Konsequenzen aus seinem irrationalistischen Voluntarismus gezogen und seinem „Hauptverdienst" die höchste Krönung gegeben hat. Dieses Hauptverdienst besteht nach von Hartmann in „dem geschichtlichen Wendepunkt der theistischen Weltanschauung und ihrer bisherigen Weltherrschaft in den christlichen Kulturnationen", der nicht wieder rückgängig zu machen ist. Denn „sobald das sittliche Bewußtsein selbst ins Vordertreffen gegen den Theismus rückt, ist derselbe verloren und muß einer neuen anderartigen Weltanschauung weichen. Deshalb ist jener Augenblick, wo die Philosophie aufhört, das Christentum nach ihren Wünschen zu modeln, und sich dem Theismus zu akkomodieren — jener Augenblick, wo eine auf der Höhe stehende Philosophie von unleugbar rigoristischem ethischem Charakter sich aus ethischen Gründen gegen den Theismus wendet und seine Uhr für abgelaufen erklärt — weit mehr als ein bloßer Wendepunkt in dem Entwicklungsgang der philosophischen Spekulation, der ideale Abschluß eines großen, kulturgeschichtlichen Zeitabschnittes und die Inauguration einer neuen Kulturperiode, deren Signatur sich heute noch nicht mit einem Wort, wie die der verflossenen christlichen, angeben läßt, von der man aber so viel sagen kann, daß sie die Periode des autonomen sittlichen Bewußtseins auf metaphisischer Basis werden wird, wie das klassische Altertum die Periode der egoistischen, und das christliche Zeitalter die Periode der heteronomen Pseudomoral war" [2]).

---

[1]) O. Ritschl: Nietzsches Welt- und Lebensanschauung, 1897, S. 47. Vgl. Th. Ziegler: Fr. Nietzsche, 1903, S. 97.

[2]) Ed. v. Hartmann: Phänomenlogie des sittlichen Bewußtseins. Berlin 1879. S. 782.

Auch nach Nietzsche ist der Niedergang des Theismus, des Glaubens an den christlichen Gott und der Sieg des wissenschaftlichen Atheismus ein gesamt-europäisches Ereignis (V, 301, VII, 78). Es ist eine neue Epoche in der Geschichte der Menschheit — die Periode der „zweiten Unschuld", der moralischen und religiösen Freiheit, der sittlichen Autonomie.

Was die negative Kritik betrifft, so läßt Nietzsche auf diesem Punkte nichts zu wünschen übrig. Aber es ist ihm nicht gelungen, aus bloßer Negation heraus zu kommen und durch den positiven Aufbau einer autonomen Moral seine philosophische Tat zu ergänzen. Immerhin hat er auch in Hinsicht der neuen „Periode des autonomen sittlichen Bewußtseins" Wertvolles geleistet. Seine einseitige und extreme Individualethik, trotz aller vielfach schroff und exzentrisch zur subjektiven Willkür und zum rücksichtslosen und blinden Egoismus verschrobenen Gedanken, enthält dennoch sehr wertvolle und bedeutende Ansätze zu einer wahren moralischen Autonomie. Insbesondere ist seine Zarathustramoral oder sein „Immoralismus" als eine höhere Art von Moral — Vornehmheitsmoral, wie sie treffend G. Simmel bezeichnet hat, zu betrachten.

Der Ausgangspunkt dieser neuen Moral ist derjenige seiner Erkenntnistheorie — das Selbst, das Ich in seiner individuellen Eigenart und organischen Einheit, der wahre, wirkliche und gesunde „an Leib und Seele rechtwinklig gebaute", der harmonisch gebildete Mensch. Solcher Mensch macht nicht aus seiner Not und seinen Fehlern, aus alledem, was ihm widerspricht, was er nicht ist, seine Tugend, wie die Kranken, Schwachen, Ohnmächtigen es tun: „Was ich nicht bin, das, das ist mir Gott und Tugend" (VI, 137). Die wahre Tugend entspringt aus der Lebenskraft, sie ist nicht etwas Fremdes, von außen hergekommenes, Angelerntes oder Befohlenes, sondern erwächst aus der Persönlichkeit. So lehrt Zarathustra: „daß eure Tugend euer Selbst sei, und nicht ein Fremdes, eine Haut, eine Bemäntelung". Nicht die unbedingte Selbstlosigkeit macht eine Handlung gut, sie ist nicht schlechthin die Bedingung der Tugend, sondern „daß euer Selbst in der Handlung sei, wie die Mutter im Kinde ist: das sei mir euer Wort von Tugend" (VI, 136 f.). Die wahre Tugend soll Ausdruck der organischen Lebenseinheit, der Totalität aller Lebensfunktionen sein; sie soll aus deinen „Freuden- und Leidenschaften" wachsen, aus den Neigungen, Gefühlen, aus der Lebensfreude und gesunden Selbstsucht. Diese Selbstsucht ist schenkende Liebe; sie schenkt sich immer; sie ist

gründlich unterschieden von jener allzuarmen, hungernden Selbstsucht, die Entartung ist (VI, 110). „Aber ein Grauen ist uns der entartete Sinn, welcher spricht: „Alles für mich". „Wahrlich, das schlaue Ich, das lieblose, das seinen Nutzen im Nutzen vieler will (VI, 86), alle diese Art der Selbstsucht ist nicht Tugend. Hiermit weist Nietzsche energisch jeden Eudämonismus zurück. Und im entschiedenen Gegensatze zum „universallen Utilitarismus", der nach dem größtmöglichen Glück der größtmöglichen Zahl strebt, hören wir ihn sagen: „Wohlbefinden wie ihr es versteht, — das ist ja kein Ziel, das scheint uns ein Ende" (VIII, 180). Dagegen setzt er seine „immoralistische" d. h. entschieden antieudämonistische und antiheteronome Ethik, die derjenigen Guyaus — der „Sittlichkeit ohne Pflicht und Sanktion" — sehr nahe kommt, auch in dem Punkte, wo sich Nietzsche von ihm zu unterscheiden glaubte, nämlich in der altruistischen Tendenz Guyaus. Im offenen Gegensatze zu Kants formalistischer Pflichtmoral, ordnen beide Denker das Sollen dem Können unter, denn ihrer Ansicht nach sind die wahre Sittlichkeit und das Pflichtbewußtsein die Blüte der harmonischen Entwicklung und freien Entfaltung aller menschlichen Kräfte und Fähigkeiten. Das Leben ist das erste Prinzip von Guyaus sowohl wie von Nietzsches Ethik. Die Sittlichkeit entspringt dem schöpferischen Können und Wollen der Individualität. So bezeichnet Guyau die Grundlage seiner Moral, den biologisch-ethischen Expansionsdrang, als „moralische Fruchtbarkeit" (fécondité morale) oder einfach als „Mütterlichkeit" [1]). Nietzsche stellt „die wahre Güte, Vornehmheit, Größe der Seele, die aus dem Reichtum heraus, welche nicht gibt, um zu nehmen" . . . „die Verschwendung als Typus der wahren Güte, den Reichtum an Person" als Voraussetzung der neuen Moral auf.

Diese rein personalistische Ethik gebietet jenseits von Lohn und Vergeltung, Strafe und Rache, Lob und Tadel, Nutzen und Glück zu lieben: „Ihr liebt eure Tugend, wie die Mutter ihr Kind; aber wann hörte man, daß die Mutter bezahlt sein wollte für ihre Liebe" [2]) (VI, 136). „Ungemein ist die höchste Tugend und unnützlich, leuchtend ist sie und mild im Glanze: eine

---

[1]) J. M. Guyau: Sittlichkeit ohne Pflicht, deutsch von E. Schwarz, S. 102, 103, 112, 119 f. Vgl. E. Bergmann: Die Philosophie Guyaus, Leipzig, 1912. S. 61 ff.

[2]) „Der mütterliche Busen braucht hungrige Münder, ihn zu leeren; das Herz des wahren Menschen braucht Mitmenschen, denen es sich sanft und hilfreich zuneigen kann. Eine innere Stimme treibt den Hilfsbereiten zu den Darbenden", sagt Guyau.

schenkende Tugend ist die höchste Tugend" (VI, 110 f.). An anderer Stelle wird sie „die heile gesunde Selbstsucht, die aus mächtiger Seele quillt, zu der der hohe Leib gehört, der schöne, sieghafte, erquickliche". Unersättlich trachtet sie nach Schätzen, weil sie unersättlich im Beschenken-Wollen und Sich-ausschenken ist. „Das ist euer Durst, selber zu Opfern und Geschenken zu werden: und darum habt ihr den Durst, alle Reichtümer in eure Seele zu häufen" (ib.).

Es ist das höchste Glück und die „Unseligkeit des Schenkenden" zugleich, daß seine Hand niemals ausruht vom Schenken, daß er, der Sonne gleich, sich aus Reichtum der Seele, aus Herzensgüte und Lebensfülle immerwährend und unbedingt ausschenken muß. „Wer aber immer schenkt, dessen Gefahr ist, daß er die Scham verliere". Das Mitleiden ist auch Zarathustras größte Gefahr und letzte Sünde. Darum ist er gezwungen „aus Liebe die offene Hand zu schließen und als Schenkender die Scham zu bewahren" (VI, 154). Aber dennoch ist es Zarathustras, wie der Sonne Glück, daß er verschenken, sich moralisch mitteilen kann, daß er, um ein Wort Goethes zu gebrauchen, „die Seligkeit seiner Natur auf andere ausgießen" kann.

Dementsprechend auch lautet Nietzsches kategorischer Imperativ[1]): „werdet hart", gegen euch selbst und gegen eure Nächsten, er verwirft die unbedingte und passive Nächstenliebe als Mitleiden mit Allem. Statt dieser Nächstenliebe, die eine feige, kranke und arme Selbstsucht ist als Selbstflucht, rät er zur Nächstenflucht und zur Fernsten-Liebe, zur schöpferischen „großen Liebe", die das Geliebte noch schaffen will. „Euer Werk, euer Wille ist euer Nächster" (VI, 424): „Nicht den Nächsten lehre ich euch, sondern den Freund: der Freund sei euch das Fest der Erde und ein Vorgefühl des Übermenschen" (VI, 89 f.).

Alle große fernsichtige, von einer tiefen Sehnsucht nach einem höheren Ideal erfüllte Liebe gebietet: werdet hart! beherrscht eure Sinne, überwindet den Tiermenschen in euch selbst; durch Selbstüberwindung kann man den Menschen überwinden und das übermenschliche Ideal erreichen; diese Selbstüberwindung aber ist keine Selbstleugnung oder -verneinung, sondern ein aktives Sich-um-bilden und Umschaffen, Über-sich-hinaus-bauen und -schaffen. Und das höchste moralische Prinzip bei dieser

[1]) Auch zu uns noch redet ein „du sollst", sagt er in der Vorrede der „Morgenröthe", „auch wir gehorchen noch einem strengen Gesetze über uns ... hier, wenn irgend worin, sind auch wir noch Menschen des Gewissens (IV, 8, VIII, 226).

schöpferischen Arbeit ist die zu einer fast religiösen Sehnsucht gesteigerte und verklärte Liebe zum Leben — die „Sehnsucht nach dem Übermenschen", nach dem vom Menschen-Ekel erlösenden und der Erde und dem Leben einen Menschen-Sinn gebenden Gottmenschen. „Eure Liebe zum Leben sei Liebe zu einer höchsten Hoffnung: und eure höchste Hoffnung sei der höchste Gedanke des Lebens"! Und dieser ist der Gedanke des Übermenschen. Somit erhält die neue Moral eine überindividuelle Begründung und teleologische Ergänzung, denn erst durch Befreiung des individuellen Willens von der Enge des Egoismus und durch Anerkennung eines objektiven Zweckes wird die Autonomie des Willens zur sittlichen Autonomie. Dadurch, daß der Übermensch als höchster, objektiver Zweck hingestellt wird, wird dem individuellen vergänglichen und zwecklosen Leben ein Sinn gegeben und seinem Willen eine Schranke gesetzt. In der Tat, Zarathustra sucht freie, autonome edle Individuen, die ihm folgen, weil sie sich selber folgen wollen; er will Gefährten, lebendige, nicht tote Gefährten und auch nicht Herden und Gläubige, sondern Miterntende, und Mitschaffende. „Bist du ein Solcher, der einem Joche entrinnen durfte? Es gibt Manchen, der seinen letzten Wert wegwarf, als er seine Dienstbarkeit wegwarf; ehe man einem Joche entrinnt, muß man einen herrschenden Gedanken haben. Kannst du dir selber dein Böses und Gutes geben und deinen Willen über dich aufhängen, wie ein Gesetz? Kannst du dir selber Richter und Rächer deines Gesetzes sein"? (VI, 92).

Erst sind die Grundprinzipien der Zarathustramoral, die eine wahre sittliche Autonomie ist — eine Moral der freien, vornehmen Naturen, deren Befehlen selber ein Gehorchen ist; nur solche freie übermoralische Menschen dürfen sich vom Joch der alten heteronomen Moral befreien; die sittlich Unfreien müssen sich dem autoritativen Gesetze unterwerfen, denn „wer sich nicht befehlen kann, der soll gehorchen" (VI, 291). Damit ist der subjektiven schrankenlosen Willkür und dem extremen gesetzlosen Individualismus die Spitze abgebrochen und dem wahren und gesunden Individualismus das Recht zugesprochen.

Der sittliche Mensch ist der Mensch der absoluten Selbstverantwortlichkeit und des Bewußtseins der seltenen moralischen Freiheit; dieser „vornehme" Mensch" ist der „homo liber" Nietzsches; diese „vornehme Seele hat Ehrfurcht vor sich" (VII, 267); der vornehme Mensch handelt aus Achtung vor seiner Persönlichkeit aus seinem Wesen und seiner individuellen Eigenart

heraus. Wenn er nach Freiheit strebt, so weiß er, „frei wovon und frei wozu". Auch dieser „Befreite des Geistes" reinigt sich immer, veredelt seine Triebe (VI, 61). Die Vornehmen sind die „Sich-selbst-Schaffenden" und „Sich-selbst-Gesetzgebenden". Ihre Pflichten sind ihre Gesetzgebungen; sie entstammen aus einem tief moralischen Gefühl der Vornehmheit und dem Bewußtsein der durch ihre Überlegenheit ihnen auferlegten großen Verantwortlichkeit; denn dies ist das „Zeichen der Vornehmheit: nie daran denken, unsre Pflichten zu Pflichten für Jedermann herabzusetzen; die eigene Verantwortlichkeit nicht abgeben wollen, nicht teilen wollen; seine Vorrechte und deren Ausübung unter seine Pflichten rechnen" (VII, 260).

Der Gesichtspunkt der Moral der Vornehmheit deckt sich völlig mit dem, was Guyau „moralische Anomie" nennt, welche eine eigenartige Formulierung der sittlichen Freiheit und Autonomie ist. Das ernste Verantwortlichkeitsgefühl und Vornehmheitsbewußtsein soll den Menschen des freien autonomen Willens vor aller Willkür und Zügellosigkeit des souveränen „Ich-Will", welches das Prinzip der neuen Moral werden soll, bewahren. Die sittlich Freien und Vornehmen, die „Stoiker von Heute" empfangen diese „neue Werttafel" als das Gebot „einer höheren Pflicht, einer höheren Verantwortlichkeit" — der Härte, der Zucht des großen Leides, — als Pflichten gegen die Menschenzukunft, als Verantwortlichkeit für „unser Kinderland": „In deinem Freunde sollst du den Übermenschen als deine Ursache lieben", um seinetwillen müßt ihr euch vervollkommnen, zu Vätern und Vorfahren des Übermenschen sollt ihr euch umschaffen — das sei euer bestes Handeln, — so gebietet Zarathustra seinen Jüngern, den höheren Menschen, die einst ein Volk bilden sollen, aus dem der Übermensch ersteht.

Nietzsche hat es eingesehen, daß der individuelle ziel- und vernunftlose Wille zur Macht kein Prinzip der Moral sein kann, und hat ihm seine teleologische Wendung gegeben: er ist der zielstrebige und -bewußte Wille zur Schöpfung, zur Form, zur Persönlichkeit. Erst damit ist die für jedwede Moral notwendige Grundlage — die Einheit zwischen eigenartig Individuellem und allgemein Menschlichem geschaffen. Der „vornehme" Nietzsche ist die vom niedrigen Egoismus, von der Herrschaft und von dem unbedingten Glücksverlangen freie autonome Persönlichkeit, die bereit ist, sich immer größerem Unglücke und Leiden auszusetzen, sich immer höher und feiner zu gestalten, um das große Ziel zu erreichen, um den Übermenschen zu schaffen.

Der tiefe Ernst für die große Verantwortlichkeit, die den Eckstein der Vornehmheitsmoral bildet, erscheint G. Simmel als das letzte Motiv der Lehre von der ewigen Wiederkunft. „Die endlose Wiederholung unsres Verhaltens wird ihm also zum Kriterium, an dem uns dessen Wert und Unwert zum Bewußtsein kommen soll[1])". Dem entsprechend gebietet die neue Maxime: Lebe so, daß du wünschen magst, immer wieder so zu leben. Diese Lehre ist das „größte Schwergewicht", das den „Stempel des Ewigen" auf unsere Handlungen drückt; hierin liegt die ethisch-metaphysische Bedeutung der Lehre und hier wiederum sieht Simmel eine Ähnlichkeit mit Kants kategorischem Imperativ, insbesondere in dessen Fortbildung und Formulierung durch Fichte: „Handle so, daß du die Maxime deines Willens als ewiges Gesetz für dich denken könntest". Das Kantische Kriterium der unendlichen Wiederholung der Tat in die Gesellschaftsreihe, erstreckt sich bei Fichte und Nietzsche in die Zeitreihe mit der Tendenz als Erkenntnisgrad über die Werte, für deren Realisierung oder Nicht-Realisierung wir verantwortlich sind[2]).

Wenn wir uns, sagt Nietzsche, ans Ende des ungeheuren Prozesses stellen, dorthin, wo der Baum der Sittlichkeit seine Früchte zeitigt . . . „so finden wir als reifste Frucht an ihrem Baum das souveräne Individuum, das nur sich selbst gleiche, das von der Sittlichkeit der Sitte wieder losgekommene, das autonome übersittliche Individuum (denn „autonom" und „sittlich" schließen sich aus)[3]), kurz der Mensch des eigenen unabhängigen langen Willens, der versprechen darf — und in ihm ein stolzes, in allen Muskeln zuckendes Bewußtsein davon, was da endlich errungen und in ihm leibhaft geworden ist, ein eigentliches Macht- und Freiheits-Bewußtsein, ein Vollendungs-Gefühl des Menschen überhaupt" (VII, 345). Dieses Bewußtsein der persönlichen sittlichen Kraft und Freiheit entspringt der individuellen Eigenart des Menschen: das Bewußtsein dieser seltenen Freiheit, dieser Macht über sich und das Geschick hat sich bei ihm bis in seine unterste Tiefe hinabgesenkt und ist zum dominierenden Instinkt geworden, zum neuen, vom Schuldbewußtsein befreiten Gewissen; es ist das autome sittliche Bewußtsein, allerdings nicht auf der metaphysischen Basis begründet, wie bei v. Hartmann.

[1]) G. Simmel: Schopenhauer und Nietzsche. S. 247.
[2]) ib. ib.
[3]) Offenkundig ist hier „sittlich" als heteronom-moralisch gemeint.

Als der letzte objektive Grund dieser auf dem rein voluntaristischen Boden zu begründenden sittlichen Autonomie sollte letzten Endes ein zum Religiösen erhobenes Kulturideal gelten; auf der einen Seite hatte sich Nietzsche überzeugt, daß es unmöglich ist, auf der unhistorischen und ausschließlich individualistischen Grundlage eine wahre Kultur zu erreichen; da ihm aber auf der anderen Seite eine Rückkehr zur Metaphysik unmöglich war, so hoffte er im Begriffe des Übermenschen, als eines überindividuellen, kultur-ethischen Ideals, die letzte teleologische Begründung seiner grundsätzlich individualistischen Moral gefunden zu haben. Der Übermensch sollte als Ersatz sowohl des transcendenten Gottes als auch des heteronom-autoritativen Prinzips der Ethik dienen. Die Übermenschenidee ist gleichsam Nietzsches ethisches Postulat, sein „Ideal des höchstem Guten". „Wie alles Wesen einen Zweck voraussetzt, so setzt der Mensch ein Wesen voraus, das nicht da ist, das aber den Zweck seines Daseins abgibt. Dies ist die Freiheit alles Willens! Im Zweck liegt die Liebe, die Verehrung, das Vollkommensein, die Sehnsucht" (XII, 210), d. h. Moral, Kultur und Religion fallen in der Lehre vom Übermenschen zusammen.

B. Kultur und Religion.

Die Lehre vom Übermenschen steht im offenbaren Gegensatze zur alten Religion, die auf den Zentraldogmen eines persönlichen Gottes und der unsterblichen Seele beruht, und den Schwerpunkt des menschlichen Lebens in ein transcendentes Dasein verlegt. Als den ausgesprochenen Typus dieser Jenseitsreligion kennt Nietzsche das Christentum. Darum ist auch sein Feldzug gegen die Religion in erster Linie gegen das Christentum gerichtet; er bekämpft die Religion, weil sie das Diesseits, das wahre „aufrichtige Sein", das menschliche Leben und Ideal leugnet und verneint und das Heil in einer unmenschlichen Welt, „jenseits des Menschen", in einer leeren „Hinterwelt" sucht. Die Religion ist deshalb ihm gleichbedeutend mit Weltflucht, Lebensverneinung und Menschenverleumdung. Alle transcendente Religion ist Negation des Diesseits, ist Entweltlichung und „altération de la personalité"; sie ist theoretischer wie praktischer Nihilismus, Wille zum Nichts; das Christentum speziell ist nach Nietzsche „die Religion gewordene Verneinung des Willens zum Leben". Die religiösen Vorstellungen: „Gott", „unsterbliche Seele", „ewiges Leben", „freier Wille" sind aus den Widersprüchen des Menschen

mit der Wirklichkeit entsprungen: alles Nein, das man zu sich selbst, zur Natur und Natürlichkeit sagt, wirft man als ein Ja aus sich heraus, ins „Jenseits". Alles Gute, Schöne wird der Welt entgegengesetzt. Dadurch ist das böse Prinzip in die Natur hineingelegt; die Welt wird als Hölle, der Mensch als „ewiger Sünder" mit „schlechtem Gewissen" und unlösbarem Schuldbewußtsein gegen einen „menschenfeindlichen" Gott angesehen.

Nietzsche bekämpft aufs energischste alle diese weltverneinenden und lebensfeindlichen Vorstellungen, insbesondere aber die der ewigen Erbsünde, des Schuldbewußtseins, samt dem zugehörigen „Folter-Instrument" der Seele — „freier" Wille; im christlichen Gottbegriffe ist das Maximum des Schuldgefühls zur Erscheinung gekommen. Die transcendenten Vorstellungen bedeuten die größte Gefahr für den Menschen, für seine Vervollkommnung und für alle höhere Kultur. Solange der Mensch unter dem Banne solcher „fixen Ideen" steht, solange sein Gewissen und Verstand von dem unverdienten Schuldbewußtsein gegen die Heiligkeit Gottes belastet ist und er in Gott und Jenseits die grundsätzliche Verneinung seines Lebens sieht, vermag er unmöglich sich höher zu entwickeln. Die Begriffe der Sünde, des „schlechten Gewissens" und des christlichen Gottes aber sind so eng miteinander verwachsen, daß nur von einem Niedergang des Glaubens an Gott das Abnehmen des menschlichen Schuldbewußtseins zu erhoffen ist. Nietzsche glaubt, daß der Mensch schon in diese „umgekehrte" Bewegung eingetreten sei: „ja, die Aussicht ist nicht abzuweisen, daß der vollkommene und endgültige Sieg des Atheismus die Menschheit von diesem ganzen Gefühl, Schulden gegen ihren Anfang, ihre causa prima zu haben, lösen dürfte, Atheismus und eine Art zweiter Unschuld gehören zu einander"[1]) (VII, 388 f.).

In diesem Satze ist der wahre Kern der Nietzscheschen neuen religiösen Weltanschauung zum klarsten Ausdruck gebracht. Die Menschheit soll sich von moralistisch-nihilistischen und metaphysischen Illusionen befreien und wie mit einer Unschuld des spielenden Kindes seine Stellung in der Welt und zur Welt bestimmen. Dementsprechend will Nietzsche „die Religion umdeuten von diesem Standpunkte: der Gott in seiner Beziehung zum Menschen" (XII, 208). „Daß der Gott Mensch geworden

[1]) Wie große Bedeutung Nietzsche dieser Tatsache beilegt, ist aus folgendem Satz ersichtlich: „Das Christentum hätte die Unschuld des Menschen als Glaubensartikel aufstellen sollen — die Menschen wären Götter geworden" (T. B. IX, S. 121).

ist, so erklärt er den Wahrheitsgehalt des Christentums schon im Jahre 1862, weist nur darauf hin, daß der Mensch nicht im Unendlichen seine Seligkeit suchen soll, sondern auf der Erde seinen Himmel gründe; der Wahn einer überirdischen Welt hatte die Menschengeister in eine falsche Stellung zu der irdischen Welt gebracht: er war das Erzeugnis der Kindheit der Völker" (Biogr. I, B. 321). Später erklärt er die Flucht ins Jenseits lediglich aus eudämonistischen und quietistischen Motiven: das Leiden, Unvermögen und das Verlangen nach Glück „schaffen alle Götter- und Hinterwelten" (VI, 42, 179, 301). Nur die Unlust am Dasein hat die Menschen verleidet nach einer außermenschlichen, transcendenten Daseinsform und Erlösung zu trachten (XIII, 75). Die transcendente, oder was für ihn gleichbedeutend ist, die „nihilistische" Religion ist das Ergebnis einer degenerierten, welt- und lebensmüden, kranken und leidenden Menschheit, die keine Kraft und Energie in sich hat, um die wirkliche Welt und das Leben mit, trotz und gar wegen ihrer Leiden und Übel zu wünschen, zu lieben und ewig leben zu wollen. Die an der Erde und an dem Leibe verzweifelte und sich nach Ruhe sehnende Menschheit ist es, die die reale Welt haßt und zu den nihilistischen Illusionen Zuflucht ergreift. Aller Jenseitsglaube ist eine „nihilistische Abkehr" von dieser Welt und ein Verlangen nach einem Anders-sein, nach dem Nichts.

Gerade den völligen Gegensatz davon soll die Zarathustralehre bedeuten: die rückhaltlose Bejahung und Verherrlichung des irdischen Lebens. Auf Grund seiner realistischen Weltkonzeption, die diese Welt als die einzige Realität anerkennt, und vom Standpunkte seiner tragischen Weltbetrachtung aus, setzt sich Nietzsche in den äußersten Gegensatz zu allen metaphysischen pessimistischen, wie auch optimistischen Weltanschauungen, die so oder anders die Wirklichkeit verfälschen und negieren. Der idealistische Optimismus, der alles vortrefflich, göttlich und vernünftig in der besten der möglichen Welten findet, ist ebenso unberechtigt, wie der die Welt verdammende, nihilistische Pessimismus. Alle, die die Welt als das Werk eines Teufels oder als die prästabilierte Harmonie eines allgütigen und allweisen Schöpfers oder nach ihrer metaphysisch-ethischen Beschaffenheit als „sittliche" Weltordnung betrachten, alle diese Pessimisten und Idealisten sind „Resignanten", die „vor der Realität die Flucht ergreifen" gleichviel ob zum Jenseits, zum Nirwana oder zur sittlichen Weltordnung. Beide Ansichten sind für Nietzsche gleich verwerflich, denn auf einer Seite kann das

Nichts, das „unmenschliche Jenseits“ kein Ideal für den Menschen sein, auf der anderen Seite aber ist es klar, daß „die ganze Geschichte ja die Experimental-Widerlegung vom Satz der sogenannten ‚sittlichen Weltordnung‘ ist“ (T. B. XI, S. 378).

Zarathustra, der nach Nietzsche mehr Wahrheitsliebe und Tapferkeit im Leibe hat, als alle Denker zusammengenommen, ist sein philosophisches Ideal, das Symbol der unbedingten intellektuellen Rechtschaffenheit und Wahrhaftigkeit der Welt gegenüber; Zarathustra lehrt die Welt tragisch betrachten und annehmen, wie sie ist, ohne Verteufelung, Vergeistigung und Moralisierung; er soll die ins Metaphysische als Ursache, Kraft, Vernunft, Gott, Zweck an sich usw. übersetzte Moral, d. h. die moralistischen und idealistischen Weltauffassungen überwinden. Hierin liegt das, was Nietzsche „unbedingte Verschiedenheit des Blickes“ nennt, die ein zweiter Name für seinen philosophischen Standpunkt „Jenseits von Gut und Böse“ ist.

Wir haben schon gesehen, daß der Realist und Antimetaphysiker Nietzsche das transcendente Sein, die sogen. „wahre Welt“ schlechthin verwirft. Als Kulturphilosoph und Ethiker ist er im Gegensatze zu Kant der Überzeugung, daß wir weder die Annahme von einer überempirischen Welt und metaphysischen Wesenheiten noch die Sicherheiten über die allerletzten Fragen nötig haben „um ein volles und tüchtiges Menschentum zu leben“ (III, 201). „Es gibt keine Fragen, die notwendig nur durch die Annahme einer intelligiblen Welt gelöst wird“, lautet eine seiner jugendlichen Reflexionen. Statt die Welt metaphysisch zu verdoppeln und sich in die imaginäre Welt zu flüchten, ist es besser, sich an die einzig gegebene und reale Welt zu halten. Mit der Ableunung der metaphysischen Deutung der Welt fällt auch die „Erlösung“ von der Welt als Flucht aus der Welt. „Ihr sollt nicht in die Metaphysik flüchten, sondern sollt euch der werdenden Kultur tätig opfern“ (X, 211), lautet Nietzsches realistischer Grundsatz. Diese Ansicht hat schon Goethe in unsterblichen Versen zum Ausdruck gebracht:

Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt;
Tor, wer dorthin die Augen blinzelnd richtet . . . .
Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm,
Was braucht er in die Ewigkeit zu schweifen!
Was er erkannt, läßt sich ergreifen.

Solange der Mensch die Erfüllung seiner Hoffnungen und Ideale „jenseits des Menschen“ in einer „Hinterwelt“ sucht, verfehlt er seine wahre und ernste Lebensaufgabe, denn „jene Welt“

ist gut verborgen vor dem Menschen, jene entmenschte, unmenschliche Welt, die ein himmlisches Nichts ist" (VI, 43, 125). Solange die Menschheit ihren Daseinszweck in ein Jenseits versetzt, hat „die Menschheit kein Ziel und die Erde keinen Sinn"[1]). Darum beschwört Zarathustra seine Brüder: „Bleibt der Erde treu und glaubt Denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden!" (VI, 63). Aus dieser die Erde und den Menschen verherrlichenden Stimmung heraus ruft er: „Einst war der Frevel an Gott der größte Frevel, aber Gott starb . . . An der Erde zu freveln ist jetzt das Furchtbarste" (VI, 13), denn das irdische Dasein ist das einzige wahre Sein: das Herz der Erde ist von Gold (VI, 195).

„Aus dieser Erde quillen meine Freuden
Und diese Sonne scheinet meinen Leiden",

spricht Zarathustra mit Faust; nicht in einer menschenleeren Transcendenz, auf dieser Welt ist das wahre Glück zu finden; „dein Glück soll nach der Erde riechen, nicht nach Verachtung der Erde". Da die Erfahrungswelt die wahre und einzige „Menschenwelt" ist, deshalb soll der Mensch der Erde einen Menschen- und Erden-Sinn geben, sie in eine göttliche und moralische Idealwelt verwandeln — in ein irdisches Gottes- oder Menschenreich. Und dies kann der Mensch dadurch, daß er sich „tätig der Erde opfert", sich schöpferisch betätigt, damit einst die Erde des Übermenschen wird, damit einst vollkommene, gottähnliche Menschen, eine Art „irdische Götter" — Übermenschen die Erde bewohnen.

Der Glaube an den alten christlichen Gott ist unglaubwürdig geworden: der alte Gott ist tot — philosophisch, moralisch wie religiös unzulänglich geworden; die Welt hat keinen Schöpfer, keinen Regierer mehr, die Menschen keinen Vater und Richter; die Welt sowohl, wie der Mensch, beide sind noch unvollkommen, ohne Sinn und Ziel. Hieraus ergibt sich: falls der Mensch nicht „an der Unendlichkeit scheitern" und sinn- und ziellos zu Grunde gehen will, muß er die Zwecksetzung und Bestimmung der Welt in seine Hand nehmen, auf eigene Faust Schicksal machen, selbst Gott werden. „Es gibt niemanden mehr, dem wir Rechenschaft schuldeten als uns selbst. Die Menschheit kann von nun an durchaus mit sich anfangen, was sie will" (III, 99); den Menschen die Zukunft des Menschen als seinen Willen, als abhängig von seinem Menschen-Willen zu lehren — dies ist die größte Aufgabe

[1]) „Aber sagt mir doch, meine Brüder: wenn der Menschheit das Ziel noch fehlt, fehlt da nicht auch — sie selber noch?" (VI, 87)

Nietzsches und zugleich der Kern seiner Zarathustralehre. Aus der Voraussetzung, daß Gott tot ist, daß der Glaube aufgehört hat, daß ein Gott die Schicksale der Welt im Großen leitet, zieht er mit echt religiöser Begeisterung den Schluß — „nun wollen wir, daß der Übermensch lebe“ und den Willen der Jahrtausende auf neue Bahnen zwinge.

„Gott ist tot“, dieser letzte Schluß seiner „wilden Weisheit“, ist das größte Ereignis der neueren europäischen Kulturgeschichte (V, 271, 300). „Der Übermensch ist der Sinn der Erde“ — ist die neue frohe Botschaft, die neue Kunde, die Verkündung des neuen Evangeliums, die eine neue Erleichterung, Licht und Glück verheißt. Um keinen Zweifel mehr darüber zu lassen, daß es sich um eine neue empirisch gerichtete Religion handelt, erklärt Zarathustra-Nietzsche mit echt prophetischem Pathos. „Einst sagte man Gott, wenn man auf ferne Meere blickte; nun aber lehrte ich euch sagen: Übermensch“ (VI, 123 XII, 208). So tritt Zarathustra auf die Bühne, um die Menschheit zu neuer Erdenreligion zu bekehren: „Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist etwas, was überwunden werden soll. . . . . Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Und ebendas soll der Mensch für den Übermenschen sein. . . . . Ich will die Menschen den Sinn ihres Seins lehren, welcher ist der Übermensch, der Blitz aus der dunklen Wolke „Mensch“. . . . . Unerschöpft und unentdeckt ist immer noch Mensch und Menschen-Erde“ (VI, 13, 24, 112).

Alles ist noch zu entdecken, alles noch zu schaffen — die Welt, die Gottheit und der Mensch.

Die Welt ist im Werden; sie ist nicht, sie wird; sie ist nicht fertig, vollständig, von aller Ewigkeit her in ihrer letzten Beschaffenheit bestimmt, sie ist nicht vollkommen und starr, sondern vervollkommnungsfähig, plastisch, umgestaltbar. Und der Mensch mit seinem aktiven und zielstrebigen Willen ist der integrierende Bestandteil des Weltprozesses, der schöpferischen Entwickelung. Auf Grund dieser Ansicht von der Plastizität, Gestaltbarkeit der Welt und von der Konformität des menschlichen Wesens mit dem Wesen der Welt, sagt Nietzsche, daß der empfindende, denkende und wollende Mensch es ist, der seine Welt macht, „immerfort Etwas macht, das noch nicht da ist:[1])

[1]) Hier hat Nietzsche auch die Gedanken des philosophischen „Humanismus“ vorausgenommen. F. S. C. Schiller: „Humanismus“, deutsch von R. Eisler, S. 27, 274 ff.

eine ganz ewig wachsende Welt von Schätzungen, Farben, Gewichten, Perspektiven, Stufenleitern, Bejahungen und Verneinungen. . . . Wir erst haben die Welt, die den Menschen etwas angeht, geschaffen" (V, 231). Die „eigentlichen Philosophen", die Gesetzgeber, die Wertenden und Schaffenden sind es, die sagen: so soll es sein". Sie bestimmen das Wesen der Welt, bilden und schaffen sie nach ihrem Ideal um, denn ihr Erkennen ist Schaffen, ihr Wille zur Wahrheit — Wille zur Macht d. h. — zur Hergestaltung, zur Form. Diese Gedanken fast er kurz zusammen, indem er die Philosophie als den schöpferischen Trieb selbst, den „geistigen Willen zur Macht", zur „Schaffung der Welt" bezeichnet" (VII, 18, 167 f.).

Erst die Überzeugung, daß die Beschaffenheit der Welt nicht von Anfang an bestimmt ist, sondern von uns bestimmbar, gibt uns die hoffnungsvolle Zuversicht, daß die Welt nach unserm Ideal und Ziel „geschaffen", umgestaltet werden kann, daß neue Entwicklungsmöglichkeiten und Daseinsformen uns bevorstehen. „Nichts ist absolut vollendet" und vernünftig-wirklich, sagt F. S. C. Schiller: wir erzeugen und schaffen unsere Wirklichkeit; „so ist es unsere Aufgabe und unser Vorrecht, fügt er ganz im Sinne Nietzsches hinzu, an der Gestaltung der Welt mitzuwirken, unter unzähligen Möglichkeiten eine Auslese zu treffen und die beste zu verwirklichen. Vielleicht ist dies nicht viel, wenn es auch ebensoviel ist als Gott in dem intellektualistischen System des Leibniz tun konnte"[1]). Ganz in diesem Sinne lehrt auch Zarathustra: „Könntet ihr einen Gott schaffen oder denken? Aber dies bedeute auch Wille zur Wahrheit, daß alles verwandelt werde in Menschen-Denkbares, Menschen-Sichtbares, Menschen-Fühlbares. Eure eigenen Sinne sollt ihr zu Ende denken. Und das ihr Welt nanntet, das soll erst von euch geschaffen werden: eure Vernunft, euer Bild, euer Wille, eure Liebe soll es selber werden! Und wahrlich, zu eurer Seligkeit, ihr Schaffenden" (VI, 124). „Schaffen wollt ihr noch die Welt, vor der ihr knien könnt" (VI, 165).

In diesen Worten ist Nietzsches philosophisches und religionsphilosophisches Glaubensbekenntnis in dichterischer Form anschaulich und klar zusammengefaßt. Nicht durch spekulative und künstlerische Hinausprojizierung unseres bewußten Ichs in die Natur, sondern durch schöpferische Tätigkeit, fühlend, erkennend und wollend zugleich, können und dürfen wir die Welt vergeistigen und vergöttlichen; erst der tätige Mensch, der mit

[1]) F. S. C. Schiller: Humanismus, S. 275.

einem unüberwindbaren inbrünstigen Schaffens-Willen auch im Erkennen seines Willens Zeuge- und Werde-Lust fühlt, der nach Wissen begehrt, wie der Löwe nach seiner Nahrung, und vor dem Bilde seiner Bilder, vor der Schönheit des Übermenschen in einer andachtsvollen Liebe und Sehnsucht nach Übermenschen, in religiöse Verzückung gerät, nur solche faustische höhere Menschen würden imstande sein, durch eine schöpferische Kulturarbeit der Erde einen Sinn und dem Menschen ein Ziel zu geben, den Menschen und seine Welt zu einem Kunstwerk umzuschaffen, den Menschen in einen Gottmenschen und die Erde in einen Tempel der Schönheit und Freiheit zu verwandeln. Nur mit einem ideal- und gottbildenden Willen, mit einer der Sonne gleich schenkenden Liebe und Tugend und schöpferischen Erkenntnis kann man der Erde „dienen", ihr einen Menschen- und Erden-Sinn geben — den Übermenschen schaffen (VI, 112 f.).

Nur wenn die Menschen nicht mehr wie bisher nach einer überirdischen, „außermenschlichen Daseinsform und Erlösung" trachten, sondern mit einer „antimetaphysischen Denkweise und schaffenden Lust" (XIII, 75 f.) sich an die gegebene Welt halten, ihr treu bleiben, ihre „unbedingten Kinder" sein wollen, können sie ihr Erden-Reich, ihre göttliche, vernünftige und sittliche Weltordnung erreichen; dies letzte Ziel ist aber das noch zu entdeckende Menschen- oder Kinderland.

Wäre das Goethesche Wort wahr — „was machst du die Welt? sie ist gemacht", so wäre es höchst traurig und fatal mit dem Menschen bestellt; sein Dasein wäre völlig sinnlos; wie ertrüge er das Weltleid und -Elend, das klein- und bloßmenschliche Leben, und wie könnte er die von Unvollständigkeiten strotzende Welt rechtfertigen? Existierte ein höchstes Wesen, das alles nach seinem allmächtigen Willen prästabiliert hat, dann wäre es der größte Einwand gegen das Dasein: wozu dann der Mensch überhaupt, wozu das Leiden? (VII, 483). Es wäre das fürchterlichste Verhängnis für den Menschen, wenn ein vollkommenes Wesen, ein Gott über ihm existierte. Wie könnte der Mensch leben, ohne etwas Höheres zu schaffen, als er selber ist, und „was wäre zu schaffen, wenn Götter da wären", wenn er sich nicht schaffend und höher gestaltend zum Göttlichen erheben könnte und sich nicht an der Spitze des Seins als seine letzte Krönung wüßte?

Das Christentum lehrt: ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist. Nietzsche dreht den Satz grundsätzlich um: wäre ein vollkommener Vater im Himmel, so

könntet ihr nicht vollkommen sein. Solange ein ewiger Wille, ein Gott, will, kann ich nicht wollen, sagt der in Vielem Nietzsche verwandte Dostojewsky. „Gott ist eine Mutmaßung, aber wer tränke alle Qual dieser Mutmaßung, ohne zu sterben? Soll dem Schaffenden sein Glaube genommen und dem Adler sein Schweben in Adler-Fernen?“ (VI, 124), sagt Zarathustra. „Wenn immer ein Andrer um uns ist, so ist das Beste von Mut und Güte in der Welt unmöglich gemacht“, heißt es in der „Morgenröthe“ (S. 313). Das Nicht-Sein Gottes wird als die unerläßliche Voraussetzung alles Handelns, aller freien schöpferischen Tätigkeit und Höherentwickelung betrachtet. Der Tod Gottes fällt mit der Auferstehung des Menschen zusammen (VI, 418); die Götter- und Götzendämmerung ist der Vorabend der dämmernden Morgenröte der Menschheit. Erst nachdem die Autorität und Herrschaft Gottes gebrochen ist, beginnt das wahre Menschenleben, das Leben wird lebenswert, und die Welt — schöner erscheinen. „Vielleicht wird der Mensch von da an immer höher steigen, wo er nicht mehr in einen Gott ausfließt“ heißt es schon in der „fröhlichen Wissenschaft“.

Diesem Gedankengange entsprechend will Nietzsche das Christentum in seiner „religiösen Grausamkeit“ überbieten: nicht mehr den Menschen oder seine „Natur“, seine Instinkte und Sinne seinem Gotte opfern, sondern alles Heilige und Heilende, alle Hoffnung und allen Glauben an verborgene Harmonie, sittliche Weltordnung, an zukünftige absolute Seligkeit und Gerechtigkeit — Gott selber opfern; nicht „für das Nichts“, sondern für etwas noch Höheres, menschlich Wertvolles, „für das Ideal des übermächtigen, lebendigsten und weltbejahendsten erlösenden Menschen“, der uns ebenso vom bisherigen Ideal, wie von seiner Wirklichkeit erlöst, „als von dem, was aus ihm wachsen mußte, vom großen Ekel, vom Willen zum Nichts, vom Nihilismus“ (VII, 79). Dieser Erlöser ist der Verkündiger des Erdenglückes und der Seligkeit, der zukünftigen göttlichen Menschlichkeit, der Menschenfreude und Mitfreude — des großen Mittags. Dieser „Glockenschlag des Mittags“ „und der großen Entscheidung, der den Willen wieder frei macht, der der Erde ihr Ziel und dem Menschen seine Hoffnung zurückgibt, dieser Antichrist und Antinihilist, dieser Besieger Gottes und des Nichts — er muß einst kommen“.

Dieser erlösende Gottmensch ist der Zarathustra-Übermensch, der Fürsprecher des Lebens, der Überredner zum Leben. Er ist ja-sagend bis zur Rechtfertigung, bis zur Erlösung auch

alles Vergangenen (XII, 198). Nur der Blick auf den Übermenschen macht das Leben lebenswert, rechtfertigt das Dasein. Die Lehre vom Übermenschen als von einem kultur-ethischen, ästhetischen, sowie religiösen Ideal, ist die ausschließliche Verherrlichung des Lebens und Vergöttlichung des Menschen; diese neue Kunde und große Hoffnung wird die Menschen verwandeln, sie zukunftsfroher und zuversichtsvoller machen, so daß sie alles aufbieten werden, um das „Himmelreich" auf der Erde zu gründen. In der Tat, Nietzsche glaubt, es ist seine höchste Hoffnung, daß der „Übermensch" kommen und die ungöttliche Wirklichkeit in eine ideale verwandeln werde; freie, schönere, vornehme Menschen werden der Erde Herr werden. Solche vollkommene, „an Leib und Seele rechtwinklige" Menschen werden selbstselig und zukunftsfroh sein, fröhlich und unschuldig wie Kinder, wie lachende Löven; dieser geistige und moralische Adel, diese „schöne Überart" wird kommen. Auch J. M. Guyau ist mit Nietzsche des Glaubens, daß die Evolution noch höhere Typen hervorbringen wird, als der Typus „Mensch" ist, eine Art höhere Wesen — Übermenschen, die den Göttern der Alten entsprechen[1]); so hält er auch die Annahme, daß die natürliche Auslese sich schließlich in eine moralische, ja göttliche verwandeln könnte, für „eine kühne, aber nicht antiwissenschaftliche Hypothese". Beide Denker, Nietzsche ebensowohl wie Guyau glauben, daß es solche Wesen schon gegeben hat, daß sie aber „als ein Glücksfall, als eine Ausnahme, niemals gewollt" waren (VIII, 300). Erst den höheren Menschen wird es gelingen, „die Aufwärtsentwicklung zu einer dauernden zu machen" (Guyau). Beide glauben an die Realisierung des Übermenschen oder „Gottmenschen", wie charakteristischerweise Guyau seinen Idealmenschen nennt.

Nietzsche, der sonst das Wort Übermensch in der Einzahl gebraucht, spricht einmal vom „Übermenschen und was noch kommen muß", und von der „schönen Überart"; ja er glaubt sogar, „daß selbst ganze Geschlechter, Stämme, Völker unter Umständen einen solchen Treffer darstellen", zum Übermenschentum sich aufschwingen können. In diesem Sinne spricht er mit echt religiösem Pathos von der übermenschlichen Generation, von „unseren Kindern" und von ihrem Lande oder Reiche. „Euer Kinder-Land sollt ihr lieben": „diese Liebe sei euer neuer Adel, — das Unentdeckte im fernsten Meere"; dorthin stürmt, stürmischer als das Meer, unsere große Sehnsucht nach

[1]) J. M. Guyau, Irreligion der Zukunft. S. 461 f.

dem Übermenschen: „was gäbe ich nicht hin, daß ich Eins hätte: diese Kinder, diese lebendige Pflanzung, diese Lebensbäume meines Willens und meiner höchsten Hoffnung“ (VI, 297, 311, 412, 352, 449).

Und Nietzsche ist der festen Überzeugung, daß, so fern auch dies Ideal sein mag, es einst seine Realisierung finden wird, wenn nicht ganz, so doch zum Teil; denn er „redet nicht zum Heute“, „auch nicht zum Niemals“; sondern er will „an aller Zukunft — diese Gegenwart“ schaffend und umschaffend, auf- und hinaufbauend, fort- und hinaufpflanzend, die „glückselige Insel“, das Land seiner Kinder, entdecken. „Wer muß einst kommen und darf nicht vorübergehen? Unser großer Hazar, das ist unser großes, fernes Menschenreich, das Zarathustra-Reich von tausend Jahren“ (VI, 347). Es ist gleichsam Nietzsches empirisches „Reich der Zwecke“, der freien, selbstseligen und zukunftsfrohen Selbstzweck-Menschen, sein kultur-ethisches „Jenseits“ — „ein Jenseits aller bisherigen Länder und Winkel des Ideals“. Das Kinderland ist Nietzsches irdisches Paradies, sein „drittes Reich“ der Schönheit und Freiheit, wo der Mensch sich als Gott fühlt: er selbst wandelt jetzt so verzückt und erhoben, wie er die Götter im Traume wandeln sah (I, 24).

Der Glaube an das Jenseits wird somit zur größten Hoffnung auf ein ästhetisch, wie religiös verklärtes Dasein, zum Glauben an das Reich der Übermenschen; es ist die ideale Weltordnung, die die unzureichende Wirklichkeit ergänzt, wie F. A. Lange sagt, die Welt des Seienden mit der Welt der Werte in Verbindung bringt, gibt dem Menschenleben einen höheren überindividuellen Sinn und rechtfertigt das Dasein. So verwandelt sich Nietzsches Kulturphilosophie in eine Religionsphilosophie[1]); die idealistische Kultur wird zu einer positivistischen Religion, das Erlösungsproblem — zum Kulturproblem und die Gottessehnsucht wird zu einem Drang nach der Gottschöpfung. Der „Übermensch“ als ein „funktionelles Ideal der jeweils höheren Menschenform“, als die Formel der Menschheitsentwickelung über jedes momentan Tatsächliche und gegebene Stadium hinaus[2]), tritt an die Stelle der Gottesidee. Dieses aus dem unversöhnlichen Gegensatze der menschlichen Wertforderungen und der wertfeindlichen Wirklichkeit entsprungene Idealgebilde ist keine bloße Fiktion, keine Illusion; es ist ein mit innerer Notwendigkeit aus

[1]) A. Riehl: F. Nietzsche, 5. A. S. 133.

[2]) G. Simmel: Schopenhauer und Nietzsche, S. X, 254, und A. Riehl a. a. O. S. 162.

dem Leben selbst erwachsener geistiger Wert, das unentbehrlich göttlich-übermenschliche Ideal, ohne das „der Mensch im geistigen Sinne nicht aufrecht gehen" kann (A. Riehl). Und als solches ist das Übermenschenideal eine lebensgestaltende und schöpferische Macht.

Zarathustra-Übermensch ist der neue Erlöser, der aus seiner absoluten Freiheit und seinem schöpferischen Willen heraus als eine Art Vorsehung über allem Geschehen waltet, „über Zufällen tanzt"; er ist die Verkörperung des schöpferischen Weltprinzips — des Willens zur Macht, der die Notwendigkeit selbst als Freiheit empfindet (VI, 289). Zarathustra ist ein Unbedingter, ein Seher, ein Wollender und Schaffender — eine Zukunft selber und eine Brücke zur Zukunft; er lehrt eine neue positive, schöpferische Erlösung vom Vergangenen und Gegenwärtigen, vom Bloßmenschlichen als Kulturarbeit und Menschenerhöhung. „Das Vergangene am Menschen zu erlösen und alles „Es war" umzuschaffen, bis der Wille spricht: „Aber so wollte ich es! So werde ich's wollen! an der Zukunft schaffen, und Alles, das war, und diese Gegenwart schaffend zu erlösen — dies hieß ich ihnen Erlösung". „Schaffen, das ist die große Erlösung vom Leiden und des Lebens Leichtwerden" (VI, 125, 290).

Die schöpferische Kulturarbeit ist die wahre Erlösung; nur dadurch kann der Mensch sich selbst vom Kleinmenschlichen erlösen, indem er sich selber schaffen, umschaffen, vollenden, sich zur Gottheit erheben will. Das Nicht-Sein, das Nichts, ist kein Ideal, die Selbstverneinung, gleichviel in welcher Art und Weise, ist der Erlösungsweg für Kranke, Lebens- und Weltmüde. Gott kann man aber nicht schaffen, lehrt Zarathustra; wohl aber den Übermenschen. „Nicht ihr vielleicht selber, meine Brüder! Aber zu Vätern und Vorfahren könntet ihr euch umschaffen des Übermenschen: und dies sei euer bestes Schaffen" (VI, 123). Man muß sich überwinden, d. h. vervollkommnen, sich schaffend erhöhen um des Übermenschen willen. Dementsprechend wiederholt immerfort Zarathustra: der Mensch und das Leben sind etwas, was überwunden werden muß; Selbstüberwindung, das Stichwort dafür, ist gleich Selbsterhöhung — eine strenge und ernste Arbeit an der eigenen Vervollkommnung. Selbstüberwindung bedeutet: „Werde, wer du bist", „stirb und werde": —

Und so lang du das nicht hast,
Dieses „Stirb und werde"!
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunkeln Erde,

so erklären und ergänzen sich gegenseitig Nietzsche und Goethe in ihrer „ewigen Sehnsucht“ [1]).

Auch Zarathustra ist im Werden; er macht den Erlösungsprozeß mit; er ist die Zukunft und die Brücke zur Zukunft selbst, das Kunstwerk und der Bildner, das Geschöpf und Schöpfer zugleich. „Also bin ich mitten in meinem Werke, zu meinen Kindern gehend und von ihnen kehrend . . . um seiner Kinder willen muß Zarathustra sich selbst vollenden“ (VI, 236).

Die Lehre vom Übermenschen ist die Lehre von der positiven Selbsterlösung als ewige Vervollkommnung bis „zu aller Dinge vollerer Vollendung“. Die Erlösung durch die Tat ist eine seit Goethe und Fichte landläufige Idee. „Schaffe, gestalte und bilde die Dinge, die Außenwelt nach deinen Ideen und Zwecken, dann bist du ihr Herr“, denn Arbeit ist deine Bestimmung, sagt Fichte. Schöpferische, allseitige Kulturarbeit war auch einem Faust der Weisheit letzter Schluß. Die Welt ist Tat, spricht mit ihnen Nietzsche. Nicht im Beten, kontemplativen Anschauen oder in der Selbst- und Weltverneinung besteht die Erlösung, sondern in der Arbeit, im Mitschaffen an der Vervollkommnung unseres Selbst und der Welt. Nur durch Schaffen, Hinaufbauen kann der Mensch sich über die Wirklichkeit erheben. Diese schöpferische Selbstüberwindung und Mitarbeit an dem großen Werke des Weltganzen ist die wahre Erlösung und Seligkeit.

Auch für Nietzsche ist Religion Schöpfung. Im schöpferischen, nach einem höheren göttlichen Ideal strebenden und zielbewußt tätigen Menschen offenbart sich die „Gottheit“, „sie offenbart sich, indem sie schafft“ [2]), denn sie ist nicht etwas Außerweltliches und Außermenschliches, sondern das immanente schöpferische Prinzip in dem Menschen. Hinweg von Gott und Göttern lockt und zum Menschen treibt Zarathustra stets von Neuem sein inbrünstiger Schaffenswille, denn im Menschen erblickt er sein Gottideal, das in ihm schlummernde Bild seiner Bilder (VI, 216). An anderer Stelle heißt der Übermensch der Blitz aus der dunklen Wolke „Mensch“. Aus dem Menschen selbst soll der Gottmensch erstehen; er ist sein Ideal, er muß auch sein Werk sein. „Nicht nach meinem Glück, nach meinem Werke

[1]) Hierher gehören auch die Sprüche Goethes:
Von der Gewalt, die alle Wesen bindet,
Befreit der Mensch sich, der sich überwindet,
oder: Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen.

[2]) A. Bonus: Zur Germanisierung des Christentums, 1911. S. 198 f.

trachte ich“ sagt Zarathustra mit echt religiöser Liebe und Andacht. Religion ist „Offenbarung“, aber nicht von außen, sondern von innen her — durch schöpferische Arbeit an der Menschenzukunft; sie ist „Liebe über uns“.

Gott als ewig Fernes, Unbekanntes, unabhängig und jenseits vom Menschen hat seine religiöse Zulänglichkeit und Bedeutung verloren; der transcendente Gott vermag nicht mehr uns zu erheben, mit Andacht zu erfüllen, uns mit dem Universum zu versöhnen, meint Nietzsche; der Gedanke aber, daß man einen irdischen Gott haben kann, versetzt ihn in die höchste Ekstase: „Des Übermenschen Schönheit kam zu mir als Schatten — Ach, meine Brüder! was gehen mich noch — die Götter an!“ (VI, 126). Alles, was das Denk- und Schaffensvermögen des Menschen übersteigt, ist eine unnötige „Mutmaßung“; was im Menschen selbst, innerhalb seiner Vernunft, seines Wollens und Könnens liegt, was sich nicht ihm verneinend entgegensetzt, sondern ihn bejahend fortsetzt, dies kann nur das Göttliche für den Menschen sein.

Die Religion will den Menschen über sich hinausführen, über das Wirkliche erheben und am Ewigen und Allgemeinen ihn teilnehmen lassen. So lehrt auch Zurathustra: über sich, aber zu sich selbst hinausbauen. „Die Menschheit muß ihr Ziel über sich hinauslegen — aber nicht in falsche Welt, sondern in ihre eigene Fortsetzung“. „Ein höheres Wesen zu schaffen, als wir sind, ist unser Wesen“ (XII, 210).

Somit nähert sich Nietzsches religionsphilosophischer Standpunkt der seit Goethe, Herder und Fichte der deutschen Philosophie eigenen immanenten Auffassung der Gottesidee: Gott und Welt sind eins; beide Begriffe fallen zusammen. So z. B. Fichtes Atheismus ist eine Religion der Immanenz, wenn auch in ziemlich abstrakter Fassung; er verneint aufs Entschiedenste den außerweltlichen „sinnlichen Gott und den Diener der Begier“ des eudämonistischen Theismus und setzt ihm seine Gottesidee der sittlichen Weltordnung entgegen; die der Welt innewohnende „Lebendigkeit Gottes“ wird fast wörtlich von Fichte, Hegel und Schleiermacher hervorgehoben. Welt und Gott gehören untrennbar zusammen: „Ohne Welt ist Gott nicht Gott“, sagt Hegel. „Das ist die Wahrheit des lessingischen Wortes, bemerkt Wundt, man könnte sich wohl Gott außerhalb der Welt, nimmermehr aber die Welt außerhalb Gottes denken“. Auch für Schelling besteht Gott nicht im Auseinander, sondern im Miteinander von Mensch und Welt: „Der Mensch ist das Band der göttlichen

Einheit". „Beide Ideen, Mensch und Welt sind Korrelata", sagt Schleiermacher, die sich gegenseitig bedingen und ohne einander undenkbar sind, denn Gott ohne Welt ein „leeres Fantasma" ist. Für v. Hartmann ist „Gott selbst noch keine Person, kein αὐτός, sondern gewinnt erst im Menschen Persönlichkeit oder Selbstheit"[1]). D. Strauß fordert für sein „Universum dieselbe Pietät, die der Fromme alten Stils für seinen Gott" fordert. Es liegt klar auf der Hand, daß in allen diesen verschiedenen Ansichten über Welt und Gott eine vorwiegend immanente Auffassung der Religion zu Tage tritt.

Nietzsches religionsphilosophischer Standpunkt kommt von Hartmanns konkretem Monismus nahe; beide werfen den absolutistischen Systemen Akosmismus und Nihilismus vor; der abstrakte Monismus hat sich als unfähig erwiesen, die Tatsache der Erscheinungswelt, mithin auch das Problem der Endlichkeit und Individualität befriedigend zu ergründen. Alle abstrakt monistische Philosophie, gleichviel, ob idealistisch oder voluntaristisch, negiert, indem sie das „Absolute" zum wahren Sein erklärt, die reale Welt mit all ihren individuellen Erscheinungen. Der Individualist Nietzsche, der in der Persönlichkeit die einzige Form sieht, in welcher alles Ideale und Göttliche sich gestalten kann, verneint das Absolute zu Gunsten des Individuellen. Die individuelle Besonderheit und die göttliche Universalität schließen sich aus, meint der Personalist Nietzsche. Alles Absolute, Universelle ist die Negation des Individuellen. Der Mensch kann sich zur Gottheit erheben, nicht dadurch, daß er in Gott ausfließt, im Absoluten aufgeht, sondern dadurch, daß er schaffend und gestaltend das Göttliche in sich offenbart, selbst Gott sein will. „Das Ich will seinen Gott gebären", sagt er einmal.

Hiernach stellt Nietzsche den quietischen und negativen Erlösungstheorien der Religionen und der idealistischen Philosophie seine energetisch evolutionistische Kulturerlösung als Gottschöpfung gegenüber. Mit v. Hartmann verwirft er das Erlösungsbedürfnis als Verlangen nach ewiger Ruhe und absoluter Seligkeit als anthropopathischen und eudämonistischen Wunsch. Allein v. Hartmanns evolutionistischer Optimusmus — Erlösung als sittliche Vervollkommnung — ist nur das Mittel zur Beschleunigung uud Herbeiführung des negativen Endzieles, des schmerzlosen Nichtseins. Nietzsche dagegen erkennt kein Endziel, keine Ruhe, keine absolute Seligkeit an. Die ewige Mitarbeit an der Welt und die Freude an dieser Arbeit ist das wahre Glück und Seligkeit „Ich

[1]) Vgl. dazu: Schopenhauer: Parerga. . . . . I, S. 123.

wüßte auch nichts mit der ewigen Seligkeit anzufangen, wenn sie mir nicht neue Aufgaben und neue Schwierigkeiten zu besiegen böte", sagt Goethe im Sinne Nietzsches. Und Nietzsche wünscht den ewigen Kreislauf des Daseins als eine Art Ersatz für die Unsterblichkeit aus heißer Sehnsucht nach ewigem Leben: „Und Seligkeit muß es euch dünken, eure Hand auf Jahrtausende zu drücken, wie auf Wachs . . . ." (VI, 312).

Aus diesem eigenartigen Seligkeitsgefühl und Ewigkeitsrausch heraus will Zarathustra-Nietzsche der Lehrer der ewigen Wiederkunft — der Prophet der Religion des ewigen irdischen Lebens werden. Aus großer Liebe zum Leben und Übermenschen will er auch den Überdruß an allem Dasein — den kleinen Menschen ertragen, um die Seligkeit des Überwindens und Schaffens ewig zu genießen. „Ach der Mensch kehrt wieder! Der kleine Mensch kehrt ewig wieder. Allzuklein auch der Größte! und ewige Wiederkunft auch des Kleinsten! Ach, Ekel, Ekel, Ekel!" Dies ist das Tragische, Unerträgliche Zarathustras und seine größte Freude, das einzig Beseligende für ihn. Es ist die Feuer- und Höllenprobe seines Willens zum Leben. Zarathustra besteht diese Probe und will mit dionysischer Lust dasselbe und gleiche Leben: — „war das Leben?" — „Noch Mal" und „in alle Ewigkeit!" Zarathustra-Übermensch ist der Fürsprecher des Lebens, sowohl wie des Leidens, der mit religiöser Inbrunst die Ewigkeit liebt, weil Lust tiefer ist, als das Weh, und tiefe, tiefe Ewigkeit will. Darum will Zarathustra, der sich zum wesensgleichen Bestandteile der Welt und zu den Ursachen der ewigen Wiederkunft zählt, kein anderes Leben als dies, — „ich komme ewig wieder zu diesem gleichen und selbigen Leben, im Größten und auch im Kleinsten, daß ich wieder aller Dinge ewige Wiederkunft lehre, — daß ich wieder den Menschen den Übermenschen kündige" (VI, 322).

Die Lehre von der ewigen Wiederkunft ist die Grundlage und zugleich die Krone der Nietzscheschen Lebensphilosophie; sie hat eine kultur-ethische und eine metaphysisch-religiöse Bedeutung; die ethische Seite der Lehre haben wir schon behandelt; das „größte Schwergewicht" des Gedankens besteht in seinem züchtenden Einflusse; seine nächste Wirkung ist die Erhöhung des Menschen; die kranken und schwachen Menschen werden daran zu Grunde gehen, der Übermensch aber hält sie aus und züchtet damit; er ruft zu dieser höchsten Form der ewigen Bestätigung und Beseligung dieses Lebens: „Du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres".

Die Lehre von der ewigen Wiederkunft sollte auch die metaphysische Deutung der Welt ersetzen — über die Erfahrung und die Gegenwart hinausführen, in diesem relativen Sinne metaphysisch werden, ohne sozusagen aus dem Gebiete der Physik herauszufallen. Den Fehler der alten Metaphysik sieht Nietzsche darin, daß sie dieser Welt, diesem Leben nicht die letzte Wichtigkeit zu geben vermöchte. Nur dann wird die Metaphysik imstande sein, uns über den Weltzusammenhang tiefe Aufschlüsse zu geben, das wahre Wesen uns zu erschließen, wenn sie eben dies ewige Leben mit dem schweren Akzent trifft.

Der Gedanke von ewiger Wiederkehr sollte auch die letzte religiöse Begründung der Lehre vom Übermenschen sein; Nietzsche bezeichnet ihn als die Religion der Religionen — eine positivistische Religion der Lebensfreude und Erdenseligkeit. „Diese Lehre ist milde gegen die, welche nicht an sie glauben, sie hat keine Hölle und Drohungen. Wer nicht an sie glaubt, hat ein flüchtiges Leben in seinem Bewußtsein“ (XII, 127). Nietzsches fester Überzeugung nach ist diese Lehre imstande, die Religion der Transcendenz zu ersetzen, denn sie erfüllt ihre beiden Forderungen, sie erhebt uns über das Wirkliche und gibt unserem Dasein einen Ewigkeitsgehalt. Der religiöse Glaube, sagt er, der Glaube an ein ewiges Leben im Jenseits nimmt ab, der Mensch lernt sich als flüchtig begreifen. „Drücken wir das Abbild der Ewigkeit auf unser Leben. Dieser Gedanke enthält mehr als alle Religionen, welche dies Leben als flüchtiges verachten und nach einem unbestimmten anderen Leben hinzublicken lehrten“ (XII, 127). Mit der metaphysischen Deutung der Welt fällt auch die Religion als „transcendentes Leben“ (W. Windelband) hin. Nach der Zerstörung der alten Offenbarungsreligion und aller Metaphysik wird unter der Wirkung der neuen Lehre das immanent religiöse Leben, die „Erfindung im Göttlichen luxusieren“. Ihr gegenüber erscheint die gesamte frühere Gottesverehrung als Übung und Vorspiel. Aber auch dank der durch die alte Religion hervorgerufenen, nicht mehr von ihr befriedigten Gefühle wird das Religiöse in einem fernen Zeitalter sich noch intensiver und extensiver entfalten, das ganze menschliche Leben durchströmen und beherrschen; und Nietzsche äußert schon in der „fröhlichen Wissenschaft“ die Vermutung, daß vielleicht einmal einzelne Menschen die ganze Selbstgenügsamkeit eines Gottes und alle seine Kraft der Selbsterlösung genießen können.

Nietzsche hat in der Lehre von der ewigen Wiederkunft die Sehnsucht nach dem Unendlichen und Allgemeinen mit dem

Hang zum Endlichen und Individuellen, die Inbrunst nach der Ewigkeit mit der Erdentreue verbinden wollen. Sie sollte die Religion des Diesseits sein mit der ausgesprochenen Tendenz auf die Ewigkeit. „Die Lehre der ewigen Wiederkunft des Gleichen, sagt G. Simmel, ist die Synthese der Unendlichkeit mit dem Endlichkeitsbedürfnis“ [1]).

Der folgende Satz kann als der präzise Ausdruck der Nietzscheschen immanent religiösen und positivistischen Weltauffassung gelten: „Daß alles sich wiederholt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: Gipfel der Betrachtung“. Es ist eine eigenartige Formulierung des alten Heraklit-Hegelschen Gedankens vom ewigen Weltprozeß; Nietzsche sagt einmal: „Die beiden extremen Denkweisen, die mechanistische und platonische, will sagen, die dialektische und idealistische, kommen in der ewigen Wiederkunft überein, als Ideale“, d. h. als Hypothesen. Auch diese Einschränkung kann Nietzsche nicht viel helfen; die Lehre von der ewigen Wiederkunft selbst ist durch und durch unwissenschaftlicher Gedanke, eine altbekannte dichterische Spekulation. Die Grundbegriffe aller Metaphysik — das Werden und das Sein sind zu unbestimmt bei Nietzsche, als daß er auf Grund seiner eklektischen Willensphilosophie eine befriedigende Lösung der metaphysischen Beschaffenheit der Welt geben könnte. Er hat nicht vermocht, diese zwei Kategorien vom Sein und Werden in einem einheitlichen philosophischen System in abschließende Verbindung zu bringen.

Aus unseren Ausführungen geht hervor, daß Nietzsches Stellungnahme zur Religion, sein allgemein methodologischer Standpunkt in den metaphysischen und religionsphilosophischen Fragen ein innerlich widerspruchsloserer, abgeklärterer ist, als in seiner Ethik. Wenn auch sein Weltbild nicht ganz frei ist von metaphysischen Elementen, z. B. die Wiederkunftslehre, die ausschlaggebende in allen seinen Anschauungen ist die positivistische Tendenz. Nietzsche will nicht die Religion überhaupt abschaffen, sondern ihr eine positivistische Richtung geben. Aus seiner Auseinandersetzung und Zersetzung der positiven Religion und aus dem eigenen „kritisch fundamentierten Prophetentum“, wie R. Richter seine Zarathustralehre nennt, ergibt sich die berechtigte

[1]) G. Simmel: Schopenhauer und Nietzsche, 1907, S. 256.

Forderung, daß die Religion sich nicht von der Welt, von dem Menschenleben, von seinen Idealen und Zielen ablösen darf, um sich in einem unserer Wirklichkeit entgegengesetzten und überlegenen Sonderreiche ihre Wahrheit und ihren Halt zu suchen, sondern daß sie in stetiger und enger Berührung und Fühlung mit dem Weltleben und der Kulturarbeit des Menschen bleiben soll. Denn jedwede derartige Sonderung und ablehnende Stellung zum wirklichen Leben und zu den ernsten Aufgaben der Menschheit kann die Religion zur Unfruchtbarkeit und die Menschheit selbst zur geistigen und religiösen Leere und Verrohung verurteilen. Auch F. A. Lange war mit Überweg darin einig, daß „die Religion der Zukunft wesentlich eine Religion der Versöhnung und der Freude sein müsse, mit entschiedener Richtung auf die Vollkommenheit des diesseitigen Lebens, welchem vom Christentum aufgegeben wird“[1]). Wenn auch von etwas anderem Standpunkte, so doch in einem Nietzsche verwandten Sinne sagt R. Eucken: „Der Mensch hat durch das neue Verhalten zu Gott eine neue Welt, eine neue Wirklichkeit gefunden, sein Leben ist nun wieder ins Positive gewandt, über alles Nein hat ein ewiges Ja gesiegt“[2]). Und Nietzsches Atheismus ist eine Apotheose des Menschen und seines Lebens, eine sich ins Unermeßliche steigernde Verherrlichung und unbedingte Bejahung des Diesseits.

Der zweite charakteristische Punkt der Nietzscheschen religionsphilosophischen Anschauungen ist die scharfe Hervorhebung des Persönlichkeitsprinzips. Hier steht er auch nicht ganz vereinzelt da. Vielmehr münden seine Gedanken in die diesbezügliche Richtung der modernen Religionsphilosophie. Vor allem steht ihm J. M. Guyau sehr nahe. Seine „atheistische Religion“ fällt im großen und ganzen mit der „Irreligion der Zukunft“ des Letzteren zusammen. Beide Dichterphilosophen vertreten, entgegen aller metaphysisch-supranaturalistischen und hierarchisch-dogmatischen Auffassung der Religion eine aus dem schöpferischen Gesamtleben der Individualität und ihrer Eigenart erwachsene religiöse Freiheit oder Autonomie. Auch Nietzsches Standpunkt in den religiösen Fragen darf man als „Irreligion“, oder besser — „religiöse Anomie“, „religiösen Individualismus“ bezeichnen.

Die „religiöse Anomie“ bedeutet nach Guyau die endgültige Ablehnung aller Orthodoxie, alles Dogmenglaubens, aller über-

[1]) F. A. Lange: Gesch. des Materialismus, Reclam, Leipzig. II. Bd. S. 651.

[2]) R. Eucken: Der Wahrheitsgehalt der Religion. Leipzig, 1901. S. 307.

natürlichen und traditionellen Autorität, jeder Offenbarung, jedes Mythus und Ritus; „irreligiös oder areligiös deckt sich keineswegs mit antireligiös“[1]) sagt Guyau in fast wörtlicher Übereinstimmung mit Nietzsche (Vgl. VII, 78). „Selbst der Atheismus ist häufig weniger irreligiös als die blinde Bejahung des unvollkommenen und widersinnigen Gottes der Religion“[2]). „Sein Atheismus selbst hat religiöse Farbe und Glut“, sagt Riehl von Nietzsche[3]). Daß der Zweifel an Gott der religiöseste Akt und eine Form des Gefühls für das Göttliche sein kann, dies haben wir in mehr als einer Beziehung bei Nietzsche gesehen. Dafür mögen auch die bezeichnenden Worte des alten Papstes aus „Zarathustra“ als ein weiterer Beleg dienen. „Oh Zarathustra, du bist frömmer als du glaubst, mit einem solchen Unglauben! Irgend ein Gott in dir bekehrte dich zu deiner Gottlosigkeit. Ist es nicht deine Frömmigkeit selber, die dich nicht mehr an einen Gott glauben läßt (VI, 380)? Auf die berühmte Straußsche Frage — „sind wir noch Christen“? — antwortet Nietzsche: „Wir sind keine Christen mehr, weil wir dem Christentum entwachsen, weil wir aus ihm gewachsen sind, — es ist unsere strenge und verwöhnte Frömmigkeit selbst, die uns heute verbietet, noch Christen zu sein“ (XIII, 318). Sonach ist er, der Gottlose, der „Antichrist“, gleich dem „dezidierten Nicht-Christen“ Goethe, der „Frömmste aller derer, die nicht an Gott glauben“. In der Tat, Nietzsche ist eine der hervorragend religiösen Naturen, „vielleicht der religiöseste Typus unserer Zeit“, wie R. Richter bemerkt. Die Feindschaft gegen die positive Religion kommt bei ihm, wie fast bei allen deutschen Klassikern, nicht aus barem Unglauben, sondern aus tiefer Religiosität — „aus Religion“[4]).

R. Richter hat uns die richtigen Aufschlüsse über Nietzsches Philosophie und über seine eigenartige Religiosität und ihre Bedeutung für die religiöse Entwickelung der Zukunft gegeben; er behauptet, daß Nietzsches Philosophie theoretisch den Boden für eine reinere Religionsauffassung geebnet hat, den Kern der Religion von allen unwesentlichen Zutaten, Hüllen und Schalen, die morsch und unhaltbar geworden seien, befreit hat; wir bedürfen ihrer nicht mehr, denn der innere Gehalt der Religion bleibt davon

---

[1]) J. M. Guyau: Irreligion der Zukunft. S. 10.

[2]) ib. S. 254.

[3]) A. Riehl: Fr. Nietzsche, S. 133.

[4]) Vgl. Karl Sell: Die Religion unserer Klassiker, Tübingen und Leipzig, 1904, S. 2, 38 f.; A. Kalthoff: Fr. N. und die Kulturprobleme unserer Zeit, 1900 S. 240, 242.

unberührt. Nietzsche zeigte uns „die Möglichkeit einer Religion ohne Kultus, ohne Kirche, ohne Christentum, ohne Jenseits (im engeren Sinne), ohne Gott; er hat uns eine das diesseitige Leben bejahende Religion vorgetragen und vorgelebt“ [1]) (T. X, S. XXXV).

Es ist eben das, was wir mit dem Guyauschen Ausdruck als „religiösen Anomie“ oder „religiösen Individualismus“ bezeichneten. Im ausdrücklichen Gegensatze zu allen supernaturalistischen und autoritativen Religionen, will Zarathustra-Nietzsche keine Gläubigen, keine „Kirche“. „Ihr hattet euch noch nicht gesucht, da fandet ihr mich. So tun alle Gläubigen; darum ist es so wenig mit allem Glauben! Nun hieß ich euch mich verlieren und euch finden; und erst, wenn ihr mich alle verleugnet habt, will ich euch wiederkehren. Wahrlich mit anderen Augen werde ich meine Verlorenen suchen; mit einer anderen Liebe werde ich euch dann lieben“ (VI, 114, 115.). Darum lehrt Zarathustra seine Jünger, sich gegen ihn zu wehren, und auf keine fremden Erlöser, sondern auf sich selbst zu warten (VI, 285). „Es gibt keinen Heiland. Ein jeder sei sein eigener Heiland“ ergänzt ihn wiederum Guyau [2]). Seinen prägnantesten Ausdruck hat dieser originelle religiöse Individualismus in folgendem Spruche Zarathustras gefunden: „Das ist nun mein Weg, wo ist der eure?“ so antwortete ich denen, welche mich „nach dem Wege“ fragten: „Den Weg nämlich, den gibt es nicht“ (VI, 286). „Ich bin ein Gesetz nur für die Meinen, ich bin kein Gesetz für Alle“ (VI, 415, 417). Diese religiöse Anomie hängt mit der moralischen Anomie oder mit der Persönlichkeitsmoral beider Denker eng zusammen. Der Sittlichkeit ohne Pflicht und Sanktion entspricht die Religion ohne Gott und Dogma. Der Hauptsache und der inneren Tendenz nach ist es der Weg zur Religion der Zukunft, zu einer persönlichen, verinnerlichten Religion. „Möchte doch der Glaube eine ganz persönliche Errungenschaft, möchte doch die Heterodoxie die wahre und universelle Religion werden“ [3]), sagt Guyau. Ganz in diesem Sinne stellt auch v. Hartmann sein „Ideal einer kirchenlosen Religiosität“ auf, das immer Ideal bleiben wird, aber doch ein Ideal, dem der geschichtliche Prozeß sich allmählich annähern soll und tatsächlich annähert [4]).

[1]) Ähnlich würdigt auch Volkelt Schopenhauers Bedeutung „im Hinblick auf die Entwicklung der religiösen Gefühle außerhalb der kirchlichen Religionen“ . . . (Arthur Schopenhauer, 3. A. S. 240).

[2]) J. M. Guyau: Sittlichkeit ohne Pflicht. S. 192.

[3]) ib. S. 191.

[4]) Ed. v. Hartmann: Die Religion des Geistes, 2. Aufl., S. 327–328.

Nietzsche-Literatur.

Fr. Nietzsches Werke, Verlag C. G. Naumann-Leipzig, 1895—1912, 18 Bände. Was aus dieser Ausgabe zitiert wurde, ist durch bloße Angabe der Bandnummer und Seitenzahl, diese in arabischen, jene in lateinischen Ziffern, gekennzeichnet.

Fr. Nietzsches Werke, A. Kröners Taschenausgabe, Leipzig, 11 Bände. Zitiert unter T. mit Angabe des Bandes und der Seitenzahl.

Fr. Nietzsches gesammelte Briefe, 5 Bände. Zitiert unter Br.:

I. Band: Herausg. von E. F. Nietzsche und Peter Gast. III. Aufl. Berlin u. Leipzig 1902.

II. Band: Herausg. von E. F. Nietzsche und Fritz Schöll. II. Aufl. Berlin u. Leipzig 1902.

III. Band: Herausg. von E. F. Nietzsche u. C. Wachsmuth. II. Aufl. Berlin u. Leipzig 1904.

III. Band 2. Hälfte: Herausg. von E. F. Nietzsche und P. Gast. Berlin 1905.

IV. Band: Herausg. von P. Gast. 1908.

V. Band in 2 Bdn.: Herausg. von E. F. Nietzsche. 1909.

E. F. Nietzsche: Das Leben Fr. Nietzsches. 2 in 3 Bänden. Zitiert unter Biogr.

P. Deußen: Erinnerungen an Fr. Nietzsche, Leipzig 1901.

Meta v. Salis-Marschlins: Philosoph und Edelmensch. 1899.

Lou Andreas Salomé: Fr. Nietzsche in seinen Werken, 2. A. 1911.

C. A. Bernoulli: F. Overbeck und F. Nietzsche, 2 Bde. 1908.

Alois Riehl: Fr. Nietzsche, 5. Aufl. Stuttgart 1909.

G. Simmel: Schopenhauer und Nietzsche, Leipzig 1907.

Vaihinger: Nietzsche als Philosoph, 3. Aufl. Berlin 1905.

L. Stein: Nietzsches Weltanschauung und ihre Gefahren. 1893.

R. Richter: Fr. Nietzsche, sein Leben und sein Werk. 1903.

H. Lichtenberger: Die Philosophie F. Nietzsches, übersetzt und eingeleitet von E. F. Nietzsche. Dresden 1899.

Richard M. Meyer: Nietzsche, sein Leben und seine Werke. München 1913.
A. Drews: Nietzsches Philosophie. 1904.
Th. Ziegler: Fr. Nietzsche. 1903 (Vorkämpfer des Jahrh. Bd. I.)
A. Kalthoff: F. Nietzsche und die Kulturprobleme unserer Zeit. Berlin 1900.
O. Ritschl: Nietzsches Welt- und Lebensanschauung, 1897.
K. Joël: Nietzsche und die Romantik, 1905.
R. Eisler: Nietzsches Erkenntnistheorie und Metaphysik, 1902.
Fr. Rittelmeyer: Fr. Nietzsche und das Erkenntnisproblem, 1903 (D.).
Fr. Rittelmeyer: Fr. Nietzsche und die Religion, 1904.
E. Arnold: Nietzsches religiöse Entwicklung und das Christentum, 1910 (D.).
E. Horneffer: Vorträge über Nietzsche, 1900.
E. Horneffer: Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft, 1900.
J. Zeitler: Nietzsches Ästhetik, Leipzig, 1900.

Vita.

Als Sohn des armenischen Pfarrers Ter-Choren Ter-Georgian und seiner Frau Margarit, geb. Ter-Grigorian, bin ich am 9. Juni 1884 zu Pirnaut (Brnakoth) in Russisch-Armenien geboren und bin armenisch-gregorianischer Konfession. Meinen Elementarunterricht empfing ich in armenischen Volksschulen zu Brnakoth und Goris. Dann besuchte ich ein Jahr die russische Normal-Schule daselbst und ein Jahr die Bürgerschule zu Nachitzschewan. Nachher absolvierte ich in 8 Jahren die armenische Akademie zu Etschmiadzin. Im Sommer-Semester 1908 wurde ich an der Halle-Wittenbergschen Universität immatrikuliert und habe Vorlesungen bei den Professoren: Ebbinghaus (†), Lindner, Bauch, Suchier, Bremer, Schultze gehört; seit dem Sommer-Semester 1909 habe ich an der Universität zu Leipzig studiert bei den Professoren: Wundt, Volkelt, Lamprecht, Brandenburg, Bücher, Köster, Birch-Hirschfeld, Barth und Spranger, denen ich hiermit meinen herzlichen Dank ausspreche.